أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية



أحمد اللباد

أحمد صادق سعد

رفعت السعيد / صلاح عيسى / بشير السباعي / راوية صادق سعد

مدخل إلى دراسة الطوباويات المصرية

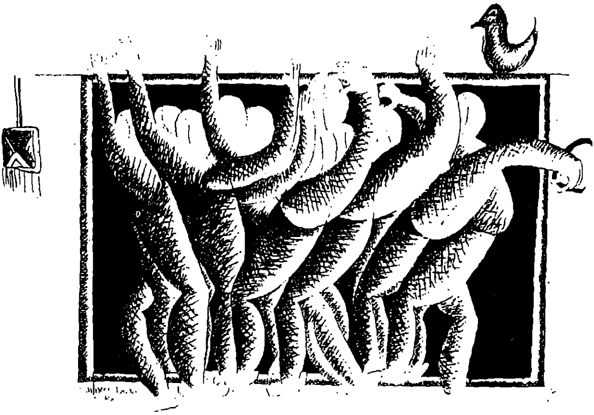
الفكر النقدي والموقف النقدي / د. شكري عياد

نص تحقيق المكارثية مع شارلي شابلن

٤٤

فبراير

١٩٨٩



■ فى هذا العدد . ■

□ من كتّاب العدد □

د . شكرى عيّاد : الناقد الأدبى الكبير ، صاحب أسلوب خاص فى المعالجة الأدبية . آخر أعماله الهامة كتاب : دائرة الإبداع .

بشير السباعى : مترجم ومهتم بالتاريخ المصرى الحديث . من أهم ترجماته : التاريخ الإجتماعى العربى لليفين .

خيرى شلبى : قصاص وروائى ، وناقد أدبى بمجلة الإذاعة والتليفزيون . من أهم أعماله : الأوباش . وآخرها : الوتد .

د . محمد الرميحى : الكاتب العربى المعروف . ورئيس تحرير « العربى » التى تصدر بالكويت .

صلاح اللقانى : شاعر مصرى . له تحت الطبع ديوان : يشتعل الورد فى الآنية .

محسن ويفى : ناقد سينائى . عضو جمعية الفيلم . وكاتب من كتّاب نشرة نادى السينما المصرى .

أدب ونقد

شهرية يصدرها حزب
التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى

٤٤

السنة السادسة ــ فبراير ١٩٨٩

افتتاحية

من واجباتنا

فريدة النقاش

كنا قد إتفقنا على نشر الجزء الثانى من دراسة المفكر **أحمد صادق سعد** « **مدخل لدراسة الطوباويات المصرية** » قبل أن يرحل عن عالمنا بشهر بعد أن أعطانا النص الزميل **صلاح عيسى** عضو مجلس مستشارى المجلة ، وكان مقررا له أن ينشر فى مجلة **الثقافة الوطنية** التى أغلقت أبوابها بسبب العجز المالى .

ولكن **أحمد صادق سعد** رحل قبل أن يتمكن من نشر الدراسة التى ننشرها الآن فى وداعه،حيث لن يكون الرجل قادرا بعد على مجادلتنا فى الأفكار الرئيسية التى هى محور بحثه ومحور اختلافنا أو اتفاقنا معه .

ومع ذلك يبقى أن المصادفة وحدها هى التى قادتنا إلى الدراسة غير المنشورة .. ولم نكن قد سعينا من جانبنا بشكل منظم ومثابر لكى يصبح المفكر الراحل واحدا من كتابنا الدائمين ، هو الذى اعتنت الأوساط العلمية التقدمية فى أوروبا الرأسمالية والاشتراكية ببحوثه اهتماما واسعا ؛ ووضعت مخططات النتائج التى وصل إليها موضع الاعتبار ؛ وربما كان عذرنا أن مجال بحثه يتقاطع فى نقاط صغيرة مع اهتماما المجلة ؛ ومع ذلك فإن واقعة كهذه جعلتنا نشعر بضخامة المهمات الملقاة على عاتقنا ، وبخطورة الدور الذى ينبغى علينا أن ننهض به ، وبضعفنا المادى إزاء اتساع المهمات وتنوعها والذى يدعونا للقيام بالكثير من الأدوار الغائبة فى الساحة الفكرية والثقافية بعامة .

إن الجهد العلمى الذى قام به المفكر الراحل إستنادا إلى منهج المادية التاريخية فى فهم تاريخ مصر الاقتصادى الاجتماعى يقدم الى جانب جهود أخرى ردا بليغا على القائلين بأن الاشتراكيين المصريين والعرب لم يقدموا ابداعا فكريا ، وإنما كانوا مجرد ناقلين لنظريات ونتائج جاهزة « مستوردة فى تعبير آخر » ؛ وأن هؤلاء الاشتراكيين قد إستسلموا لحالة من الكسل العقلى متكلين على الجهد المبذول لدى الآخرين ، والحق أن دراسات كبيرة وأعمال فكرية مرموقة فى شتى الميادين قد صدرت فى الخمسين سنة الأخيرة وهى ترد بجدارة وبالبراهين الثاقبة على هذا الاتهام الذى لا يعدو أن يكون جزءا من عملية التعتيم والتضليل الاعلامى الواسع الذى تقوم به أجهزة الدعاية المعادية للاشتراكية ، ويمكننا أن نرصد أسماء عشرات الباحثين من أجيال مختلفة بدءا من أحمد صادق سعد وشهدى عطية الشافعى من مصر وإميل توما ثم ماهر الشريف فى فلسطين ، وهادى العلوى وفالح عبد الجبار وعصام خفاجى فى العراق والطيب تيزينى وعصام الزعيم فى سوريا والحبيب عيّاش فى المغرب والمفكرين الشهيدين مهدى عامل و حسين مروة فى لبنان .. وعشرات آخرين فى كل البلدان .

. هذا عدا أجيال شابة واعدة تعمل وتبحث فى أقسى الظروف وفى ظل الملاحقات الأمنية والمطاردة حتى فى الرزق ...

كان هذا الاستطراد ضروريا لأن هذه الفكرة هى من نوع الأكاذيب التى يخترعها مروجوها ثم ينتهون بتصديقها بسبب الالحاح والتكرار وينسون أنهم إنما إخترعوها إختراعا مبررين بذلك عجزهم العلمى عن التصدى بنفس المقدرة العلمية للأفكار — وللأدوات المنهجية التى يستخدمها الاشتراكيون فى تحليل الواقع والوصول الى النتائج،والمقدرة على التنبؤ العلمى الذى كثيرا ما يصح فى الواقع .

كان أحمد صادق سعد مشغولاً طيلة عمره كما يتبدى من محضر النقاش الذى أجراه معه الدكتور رفعت السعيد بإكتشاف السبل التى تصل بين الفكر الماركسى والشعب ، بين الطليعة والجماهير وكما يتبدى من بحثه حول الطوباويات ،دفع به إنشغاله هذا الى مايشابه النزعة الأنثروبولوجية فى رؤيته وتحليله لمظاهر ما أسماه بالفكرية الطوباوية المصرية حتى إنه قال باتصال بعض عناصرها المكونة منذ حضارة الفراعنة وحتى الوقت الحاضر الذى صنفه كمرحلة انتقال — لم تتم — إلى الرأسمالية مستخدما بعض المقولات الرئيسية فى كتابه الأساسى « تاريخ مصر — الاجتماعى — الاقتصادى » .

والمذهب الأنثروبولوجى كما يعرفه المعجم الفلسفى المختصر يرى فى مفهوم الانسان مقولة فلسفية أساسية هى أهم شأنا من مفهومى المادة والوعى ، فإنطلاقا منها وحدها ، يمكن وضع تصور عن الطبيعة والمجتمع والفكر ، وأحيانا يأتى المذهب الأنثروبولوجى محاولة للإرتفاع فوق تضاد المادية والمثالية .. ثم يقول المعجم إن محدودية المذهب الأنثروبولجى تعود الى فهمه للإنسان فهما مجردا ، يتجاهل طبيعته الاجتماعية .

والمذهب الأنثروبولوجي أيا كان ، إنما يعني المثالية في فهم المجتمع ، يعني رد العلاقات الاجتماعية الموضوعية الى روابط بين الأشخاص مؤولة على نحو مثالي .

ولعلنا لو قرأنا اجتهادات المفكر الراحل في الكشف عن سمات ما أسماه بالطوباويات لوجدنا أكثر من موقع جسد هذه الميول الأنثروبولوجية التي ترد العلاقات الاجتماعية الموضوعية والأشكال المتباينة التي يتخذها الصراع الطبقي على صعيد الأفكار في مجتمع يتحول،الى روابط بين الأشخاص خاصة منها الروابط الدينية التي لم تكن في يوم ما ــ خاصة في عصرنا ــ حائلا دون احتدام الصراع الطبقي والفرز الاجتماعي الواسع الذي يتم في سياقه حتى على صعيد الموقف من الدين ، وعلينا في هذا الصدد أن نتأمل في الفزع الشديد الذي تواجه به السلطات الرجعية القمعية محاولات بلورة تيار ديني مستنير يدعو لأفكار العدالة الاجتماعية ويحترم الحريات العامة و حق الاجتهاد حيث تصب نيرانها عليه بضراوة .

كذلك فإن للأمثال والحكم الشعبية التي إختارها المفكر كأسانيد لمقولاته عن الفكرية الطوباوية ماينافضها تماما طبقا للملابسات الاجتماعية التاريخية التي ولدت فيها ، كما أنه لم يتوقف أمام التفاعل الدائم بين التعليم الحديث الذي اتسعت رقعته خاصة في المرحلة الناصرية وبين الفكرية التي إتخذت لديه صفة الثبات والخلود ، وهو ماهدد بحثه بالنزوع المثالي ، وبدا كأنما يتحدث عن مجتمع في القرون الوسطى وليس في القرن العشرين حيث أجهزة الاعلام الجبارة ووسائل الانتاج الحديثة .. والميكنة الزراعية .. وفوق هذا وذاك النمو المتزايد لأفكار الاشتراكية العلمية رغم الملاحقة .. والحصار .

ولكن هذه الملاحظات جميعا لاتنفي حقيقة أن دراسة أحمد صادق سعد هي إجتهاد غير مسبوق في ميدانه لم تتوفر له فرصة للاختبار وللجدل الواسع حوله،بسبب الضحالة المتزايدة للحوار الفكري في المؤسسات الرسمية ، وإنعدام التخطيط والدأب لدى المؤسسات الشعبية ومن بينها مجلتنا .

ونعدكم ببذل المزيد من الجهد لتجاوز هذه الحالة خاصة وأن هذا الشكل من الحصار لابداع المفكرين التقدميين ، وهو أقسى الأشكال ، يقودهم غالبا الى التشاؤم والاحباط والقول بانغلاق السبل أمام التغيير ورؤية عملية إعادة إنتاج التخلف ميكانيكيا،حيث لايختلف المنتج الجديد في شيء عن القديم وينساق في لعبة التكرار اللانهائية المؤلمة ، بينما يقول لنا الواقع بغير ذلك ، وحيث تقوم المؤسسة القمعية الرجعية بتعبئة ترساناتها الايديولوجية والأمنية والقانونية لمواجهة الجديد الذي لو لم يكن خطرا وقادرا على النفاذ في أوساط الكادحين لما إعتنت به كل هذه العناية المكثفة ولما عبّأت الفكر الرجعي المتستر بالدين وفتحت له أوسع منافذها الإعلامية لكي يواجه بإسمها أفكار الاشتراكية العلمية وقواها ..

ولابد أن نسجل أيضا أن هذه الدراسة عن الطوباويات تفتح لنا الباب واسعا لدراسة أدبية ــ

أعمق — تستلهم الخطوط العامة لهذه الفكرة وتحقق كيفية تجليها أدبيا،وخصوصية النزعة الرومانسية ومدرستها فى الشعر والرواية وتربط بين الفكر والابداع خروجا على عملية التجزىء الوضعية الشائعة التى تفصل فصلا تعسفيا نهائيا بين ميادين الفكر المختلفة .

* * *

ويسعد المجلة ، أن تبدأ من هذا العدد نشر باب جديد ، شرفنا به مفكر وناقد كبير هو الدكتور **شكرى عياد** بعنوان « **هوامش نقدية** » .

* * *

ونقدم فى هذا العدد أيضا قصيدة « **ضل من غوى وسر من رأى** » للشاعر **صلاح اللقانى** الذى يحمل ديوانه الجميل « **ويشتعل الورد فى الآنية** » منذ سنوات باحثا عن ناشر ومثله عشرات من الشعراء الموهوبين الذين أنتجوا دواوين جديرة بالنشر ولم تنشر حتى الآن بينهم السيد النماس وأنيس البياع وشاعر العامية ابراهيم عبد الفتاح الذى يطور أفضل ماتوصلت اليه الأجيال السابقة،وغيرهم كثيرون .

وهى جميعا وقائع تدعونا للتفكير الجدى فى إصدار كتاب « **أدب ونقد** » ونعدكم أن نبدأ فى التخطيط له ، وإعداد الدراسات الأولية الضرورية لكى يخرج فى أفضل شكل . لكن هذا يرتب عليكم — أنتم قراء أدب ونقد وأصدقاءها — مهمة موافاتنا بالمزيد من الاشتراكات والتبرعات .. حتى نكون قادرين على النهوض بمهماتنا العديدة وأداء واجباتنا نحو الثقافة الجادة والتقدمية على نحو خاص .

الفكر النقدى والموقف النقدى

شكرى عياد

لا يوجد فكر بدون موقف .

فمعنى الموقف أنك تنظر إلى الأشياء من زاوية ما . وقد يكون فى إمكانك أن تغير موقفك ، فتنظر إلى الشىء الواحد من زوايا متعدد ، وتكوّن عنه – بناء على ذلك – صورة ذهنية مركبة . ولكن الشرط فى تكوين هذه الصورة المركبة هو ألا تختار مواقفك بطريقة اعتباطية ، بل بطريقة متعمدة واعية ، بحيث يكون تغيير المواقف – أو زوايا النظر – مرسوماً لتحقيق غرض معين ، قد نسميه الموضوعية ، أو وضوح الرؤية . وهذا فى الحقيقة « موقف» فكرى متسق ، موقف واحد ، وإن تعددت زوايا النظر .

ولذلك يجب أن نميز بين « زاوية النظر » وبين « الرؤية » وتبعاً لذلك نميز بين « الانحياز » وبين « الموقف » . فإذا لم تستطع أن تنظر إلى الظاهرة من أكثر من زاوية واحدة فأنت فى الغالب « منحاز » ورؤيتك للظاهرة رؤية منحرفة ، وموقفك هو موقف الانسان المتعصب . لعلك « اخترت » هذا الموقف ، ولكنك حولته إلى عادة ، وحرمت نفسك من حرية طرح الأسئلة ، لتريحها من مسئولية الحكم ، الذى هو الثمرة الحقيقية للتفكير ، حين يتجاوز التفكير الجزئيات إلى الكليات .

هذه مقدمة نظرية لا بد منها لنبرّىء أنفسنا من الانحياز – لعل الأفضل أن نقول التحيز – حين نعزو ضعف الفكر النقدى إلى اضطراب الموقف أو إنعدامه ، ولنبرّىء أنفسنا – كذلك – من اضطراب الموقف أو انعدامه حين نلتزم بتعدد زوايا النظر . و « تصنيف » المواقف فى الوقت الحاضر بالذات يجعل الحكم عليها أشد صعوبة . وأهم مايعنينا من هذه الأحكام الجائرة أنها تعوق التواصل الفكرى . فالمرء لا يضاقه – مثلا – أن يقال عنه إنه « علمانى » أو « إسلامى » إلا إذا كان يعلم أن هذا الوصف أو ذاك لا يعبر تعبيرا صحيحا عن فكرة ، وإذا قال انه لا هذا ولا ذاك فسيضايقه أكثر أن يستنتج محاورة أنه لا « موقف » له . وقل مثل ذلك فى تصنيف الناس إلى يمينى ويسارى ، وتراثى وغربى ، وتقليدى وحديث . فليس من السهل تحديد أى واحد من هذه « المواقف » طالما بقيت فى دائرة الفكر . وإنما يصبح الموقف أوضح حين يترتب عليه عمل ، أى حين يدخل فى دائرة السياسة . ومع ذلك فمن سمات هذا الزمن القبيح أنه حتى فى مجال السياسة قد يصعب تمييز اليمين من اليسار !

وإنما نصف زماننا القبح لأن زمانٌ غير مريح ، تاهت فيه الحدود واختلطت المعانى ، ولو نظرنا إليه نظرة أكثر تفاؤلاً ، أو أكثر شبابا ، لقلنا إنه زمان رائع ، لأنه زمان الخلق والإبداع . فعندما تستقر الأمور ويطمئن الناس لا يصبح للإبداع مجال . والإبداع قدر صعب ، وامتحان عسير ، وشقاء ممتع . ولا إبداع بدون رؤية ، أى بدون موقف . والموقف المبدع لا يمكن تصنيفه لوقته ، إنما تصنيف به المواقف التالية . فهو لا يعرف إلا تعبر أن يوجد ، ولا يوجد إلا بعد أن تجرب كل زوايا النظر ، وتنبذ واحدة بعد واحدة .

هكذا كل موقف جدير بهذا الاسم فى مجال الفكر .

ونتحدث ، بكل تواضع ، فى مجال الفكر النقدى دون غيره .

ألا يفزع المراقبون لهذا الميدان حين يرون فرسانه منقسمين إلى معسكرين : تراثى وحداثى ؟ فأما التراثيون فإنهم مصابون بما يشبه عقدة الذنب نحو تراثنا النقدى ، يخيل إليهم أننا جهلناه فأهملنا ، فازددنا به جهلاً . ويترامى إليهم إليهم أن من نقاد الغرب اليوم من يذكرون عبدالقاهر الجرجانى بخير فيعضون على أصابعهم ندما وغيظا ويغمغمون : آخ ! لا نعرف حق العربى حتى يعود إلينا لابساً قبعة ! والتراثيون أحرص الناس على قراءة الكتب المترجمة ، بكل عبلها ، ولكنهم يعاملونها معاملة العدو الذى تتسقط زلاته ، فهم يلتقطون منها كل فكرة جليلة أو حقيرة تذكرهم بشىء قرأوه فى كتب التراث ، فلا يفيدون منها إلا تهدئة خواطرهم ، والقناعة بما عندهم . وأما الحداثيون فأنهم – والحق يقال – أشد التفاتاً إلى التراث من أسلافهم الذين اصطلحنا على تسميتهم بجيل الرواد ، والذين لم يروا فى النقد العربى القديم ما يستحق الوقوف عنده ، وراحوا ينقذون ما يمكن إنقاذه من الشعر

والنثر باستخدام أساليب النقد الأوربى الحديث . فهؤلاء الحداثيون الجدد يأخذون بيد النقد العربى القديم ويركبونه طائرة بجامعة أوربية أو أمريكية ، طالباً حيبا متوارياً فى زحمة النقد الحديث ، لا يتكلم إلا حين يبتسم له الاستاذ مشجعاً ، فيعلّق تعليقه الصغير المؤدب ، ثم يعود إلى الاستماع والنقل .

هذان موقفان واضحان . ولكن هل يمكن أن تصفهما بأنهما مبدعان ؟ وكل موقف غير مبدع فهو زيادة فى البلبلة ، وخبط فى الظلام . ولا يمكنك أن تعيب أحد الموقفين بأنه ارتكب خطأ ، إنما تعيبهما كليهما بأنهما تركا واجبا . فلا ضرر على الفكر النقدى من التقاط بعض الأفكار المشتركة بين النقد العربى القديم والنقد الغربى الحديث . ولا ضرر على الفكر النقدى من ترجمة الأول إلى لغة الثانى ، ولا ضرر - بل هناك فائدة محققة من عرض المذاهب النقدية الغربية الحديثة والحديثة جداً ، ومن إعادة قراءة النقد العربى القديم وإعادة تفسيره ، إنما الضرر والخطر فى إنشغال الفكر النقدى العربى المعاصر بهذه المهام الفرعية عن وظيفته الأساسية ، وهى اكتشاف الطريق وتمهيده للابداع العربى المعاصر .

والإبداع كلمة خفيفة على اللسان ، ثقيلة فى الميزان ! الإبداع كما قلنا عناء وشقاء . والإبداع ليس مجرد نشوة شخصية قد تكون كاذبة . الإبداع خلاص من محنة عامة طاغية . فلا يقال إن النقد إذا اهتم بالأعمال الإبداعية الحديثة فقد قام بوظيفة ، فالمشكلة هنا فى كلمة « الإبداع » نفسها . وليس كل إنشاء أدبى حديث أو معاصر إبداعا . وليس الإبداع فى الأعمال الإنشائية بألزم منه فى الفكر النقدى ، ولا التطبيق بإلزام من النظرية فى النقد . ولن يكون لدينا إنشاء مبدع ولا نقد مبدع إذا كان كلاهما صدى لموقفين غير مبدعين : موقف منغلق يسمى نفسه تراثيا ، وموقف منغلق آخر يسمى نفسه حداثيا .

ملف العدد

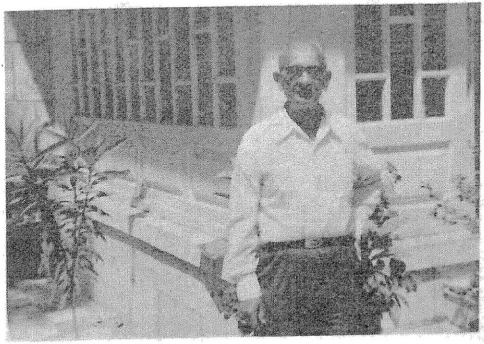
أحمد صادق سعد
الجنود القدماء .. لا يموتون لكنهم فقط يدفنون

فى ٣٠ نوفمبر الماضى ، دفن « أحمد صادق سعد » [١٩١٩ ـ ١٩٨٨] ، أحد طلائع الموجة الثانية ، للحركة الشيوعية المصرية ، بعد حياة قضاها مناضلاً فى سبيل الشعب والوطن والأمة ، كاتبا ومفكراً وقائداً سياسياً !

وقد أعطى جيل أحمد صادق سعد ، للحركة الوطنية المصرية ، أزهى سنوات عمره ، وكان عليه بعد الانتكاسة التى أصابت الحركة الماركسية ، وانتهت بحل الحزب الاشتراكى المصرى الأول ، أن يعيد حرث التربة من جديد ، لاستنبات بذور افكار العدل الاجتماعى والتحرر من القهر الطبقى والقومى ..، وأن يرفع راية العصيان ، فى وجه المكتب الاستبدادية ، والاقطاع ، وان يواجه مقاومة ضارية بسبب الوعى الزائف الذى كان ينتشر بين صفوف الطبقات الشعبية !

ثم كان على هذا الجيل ، عندما انتصرت ثورة ٢٣ يوليو ، ان يختلف معها خلافا ، لم يكن منه مفر او مهرب ، بصرف النظر عن المسئول عنه !

ولأن الجنود القدماء لا يموتون .. ولكنهم فقط يدفنون .. فسوف يبقى الكثير من صادق سعد وجيله .. وستبقى أفكارهم وممارستهم موضوع الهام بالاتفاق والاختلاف ، للأجيال التالية ،



ممن لا يتنازلون عن حلم التحرر من القهر ..

وقد تتغير قيم الاشياء .. لكن موقف الانسان من الحياة ، يظل قيمة ثابتة لا تتغير ، ويظل كل الذين خرجوا من قمقم ذواتهم ، لينتهوا للناس ، ويدافعوا عن قضاياهم قدوة تستحق الاقتداء والاحترام ..

وقد اخترنا فى وداع صادق سعد ، ان ننشر هذا الملف .. الذى يضم :

● ● محضر نقاش لم ينشر معه أجراه الدكتور رفعت السعيد

● ● صادق سعد : معلومات بيوجرافية موجزة للاستاذ بشير السباعى

● ● دراسة بعنوان : « **مدخل لدراسة الطوباويات المصرية** » ، وكان جزؤها الأول قد نشر فى العدد الثانى من مجلة الثقافة الوطنية ، التى اصدرها صلاح عيسى وفريد زهران فى عام ١٩٨٠ .. ولم ينشر الجزء الثانى ، لأن المتاعب المادية ، حالت دون استمرار صدور المجلة .. فظل مخطوطاً . وقد وجدنا أن نشر الدراسة كاملة ، اوفق ليتاح للقارىء فهمها فى سياقها الكامل .

● ● ببلوجرافيا بأعمال احمد صادق سعد الفكرية ، اعدتها ابنته السيدة **راوية صادق** .

ونأمل أن نكون بذلك قد أدينا بعض الواجب ، الذى نرجو أن نستكمل اداءه فى أعداد قادمة ، بشكل يليق بالجنود القدماء الذين لا يموتون .. لكنهم فقط يدفنون ..

« **أدب ونقد** »

محضر نقاش مع صادق سعد

د . رفعت السعيد

أجريت المناقشة بالقاهرة فى ٦ / ٤ / ١٩٧٥

□ فى إطار دراستى لتاريخ الحركة الشيوعية المصرية قمت بإجراء مناقشات وحوارات عديدة مع مؤسسى هذه الحركة . وكى تكتسب هذه المناقشات بعداً أكاديميا يمكنها أن تصبح أداة من أدوات تدوين التاريخ ، وتكتسب حجيتها التاريخية ، فقد حرصت على تدوينها بأكبر قدر من التدقيق والعناية .

وفى ٦ أبريل ١٩٧٥ زارنى **أحمد صادق سعد** بمنزلى وأجرينا حواراً امتد حوالى ست ساعات ، كانت حيوية صادق سعد متدفقة خلالها وهو يستعيد أدق تفاصيل نضال قديم يعود لمرحلة الثلاثينات ويمتد حتى الستينات .

وقد عنيت بتسجيل هذا الحوار وأعدته لصاحبه الذى أدخل عليه عدداً من الاضافات والتعديلات ، وأجازه . وإذا كنت قد استعنت بمحضر النقاش هذا خلال عملية تدوين تاريخ منظمة « **طليعة الشعر للتحرر** » وما اتخذته بعد ذلك من أسماء متعددة ، فإن المحضر الكامل يقدم صورة نادرة ليس فقط لتاريخ منظمة شيوعية ، ولا لنضال مؤسسيها وأعضائها وإنما يقدم « بورتيريه » رسمه صادق سعد لنفسه ولرفاق دربه .

ومن هنا يكتسب هذا المحضر أهميته التاريخية والشخصية معاً ، تقرؤه فتشعر أن صادق سعد قد وقف أمام مرآة الزمن واستعاد معها كل تجاعيد الماضى وكل إشراقات المستقبل .

وبرغم اننى قد عنيت بتجميع كل محاضر النقاش فى كتاب أزمع إصداره تحت عنوان « **هكذا تكلم الشيوعيون** » فإننى استأذنكم بأن اسمح لصادق سعد بأن يتكلم قبل الآخرين .. على صفحات « **أدب ونقد** » □

• د . رفعت السعيد

س : اعتقد انه لكى نبدأ من البداية الحقيقية فإنه يتعين علينا أن نتعرف على بداية علاقتك باتحاد أنصار السلام . فهل يمكن أن تروى لنا بأكبر قدر ممكن من التفصيل كيف بدأت هذه العلاقة ؟

جـ : كنت طالبا فى المرحلة الثانوية فى الليسيه الاسرائيلى بالاسكندرية بمحرم بك وكانت مدرسة صغيرة وبالمصادفة مرضت مدرسة التاريخ وحلت محلها مدرسة أخرى مؤقتا هى السيدة/ آنا طوبى وكان مقرراً علينا فى هذه السنة دراسة تاريخ الثورة الفرنسية ، وفى أول حصة حدثتنا آنا طوبى قائلة انكم تدرسون التاريخ بشكل خاطىء وانه لكى تفهموا التاريخ فهما صحيحا يجب أن تدرسوه على ضوء الصراع الطبقى ، وشرحت لنا باختصار المادية التاريخية ، واهتم بعضنا بالأمر ووجدنا فيه بابا جديدا للمعرفة وبدأت هذه المدرسة فى تزويدنا ببعض الكتب الماركسية ، ثم دعتنا لحضور جلسة فى اتحاد انصار السلام بالاسكندرية ، وكان هذا أول إتصال لى بهذه المنظمة .

س : متى تم ذلك ؟

جـ : حوالى عام ١٩٣٤ أو ١٩٣٥ .

س : أين كان مقر هذا الاتحاد ؟

جـ : فى شارع متفرع من شارع سعد زغلول بالاسكندرية . وأود أن أضيف أننى بعد هذه العلاقة التى لم تدم طويلا انقطعت عنهم واتصلت بمجموعة أخرى كانت تضم عدداً من الأشخاص منهم زكى ليفى وكان اسمها جماعة « الحزمه » «**La gerbe**» وكانت جماعة ثقافية واذكر اننى ألقيت فيها محاضرة عن اندزيه جيد ، واذكر أنه كان هناك خلاف بين جماعة « الحزمة » واتحاد انصار السلام ، ويبدو انه كانت توجد مع زكى ليفى أو حوله اتجاهات تروتسكية .

واذكر اننى حضرت فى عام ٣٥ أو ١٩٣٦ (على ماأذكر) مؤتمراً فى اتحاد أنصار السلام بالاسكندرية للتضامن مع الحبشة ضد الغزو الايطالى وشاهدت لأول مرة بول جاكو

وهو يلقى كلمة بالفرنسية ولازالت ترن إلى الآن فى أذنى صيحته وهو يقول : « لا .. لا نريد الحرب » .

وفى عام ١٩٣٧ انتقلت إلى القاهرة لأدخل كلية الهندسة ، وفى القاهرة بدأت اتردد على اتحاد أنصار السلام فى مقره بشارع شريف وهناك تعرفت على ريمون دويك ومارسيل اسرائيل وإيلى ميزان وراؤول كوريل وجورج حنين وغيرهم ، وأذكر اننى سمعت محاضرة لجورج حنين عن الفرويدية أو السيريالية .. وفى هذه الفترة بدأ اتصالى ببول جاكو . وكان هناك أيضا بيريديس وزوجته الكسندرا وكثيرون آخرون .

س : ماهى مدى علاقة اتحاد أنصار السلام بالمصريين ؟

جـ : يمكن القول بأنها كانت علاقات خفيفة وقليلة ، وقد نجح الاتحاد فى جذب بعض المصريين وخاصة فى المؤتمرات العامة والتى تتعلق بالنضال ضد الاستعمار قبل مشكلة الحبشة ، ومن المسائل الهامة التى قام بها اتحاد أنصار السلام فى هذا الصدد أنه نظم – علاقة ما – بين الزعيم الهندى نهرو والنحاس باشا .

س : حسناً .. لنواصل قصتك ..

جـ : بعد أن دخلت الجامعة ، أذكر انه كانت هناك محاولة من بعض أعضاء مصر الفتاة لإقامة مؤتمر لنصرة فلسطين ، وأذكر أنه فى يوم من الأيام دخلت مجموعة منهم إلى المدرج وهتفوا ضد اليهود وأنا وقفت وأعلنت احتجاجى وتكلمت – بلغة عربية ذات لكنة أجنبية – متحدثا عن الفارق بين اليهودية والصهيونية ، وقلت : اليهودية دين والصهيونية حركة سياسية معادية واستعمارية وطلبت إلى الطلبة أن يهتفوا معى تسقط الصهيونية ، وكان أعضاء مصر الفتاة قد كونوا لجنة لمعاداة الصهيونية ولتأييد شعب فلسطين وانضممت إليها ونشر الأهرام نبأ تكوين اللجنة ونشر اسمى ضمن اعضائها . ومع إتجاه النية لعقد مؤتمر طلابى لمساندة فلسطين اتصل بى طالب يهودى مصرى وعرض على أن نعمل معاً لاقناع القائمين على المؤتمر بعدم مهاجمة اليهود كيهود .. وخلال المناقشة قال لى : « أنا عرضت الأمر على الباشا » فقلت : أى باشا ؟ – قال : قطاوى باشا . وبعد عدة أيام قال لى نفس الطالب أن القائمين على الإعداد للمؤتمر قابلوا الباشا وأفهمهم بعدم مهاجمة اليهود وشار بأصبعه إشارة تفيد إلى أنه قد أعطاهم رشوة .

وبعد ذلك اتصلت بإيلى ميزان فى جماعة L.I.S.C.A « الجمعية الطلابية الدولية لمناهضة معاداة السامية » وحكيت له القصة وبعدها بعدة أيام أخبرنى أن هناك شخص يريد

مقابلتى ويريد أن يسألنى بضعة أسئلة عن الاتجاهات المعادية لليهود فى الجامعة ، وتوجهت إلى هذا الشخص واسمه سقال وهو تاجر أو قومسيونجى وأخذ هذا الشخص فى توجيه عدة اسئلة لى حول هذا الأمر ثم طلب منى أن أكتب تقريراً ووعدته ، لكننى رجعت إلى اصدقائى فى اتحاد أنصار السلام لاستشيرهم فقالوا ان رائحة هذا الأمر ليست طيبة ونصحونى بعدم كتابة أية تقارير لهذه الجماعة .

وأود ان اشير إلى أن كبار اليهود المصريين والأجانب كانوا فى هذا الوقت يشجعون – بشكل أو بآخر – الحركة التقدمية فى صفوف الأجانب باعتبارها درعاً معادياً للتمييز العنصرى ضد اليهود .

واذكر بعد ذلك انه حدث إنقسام فى صفوف اتحاد أنصار السلام وقد نظم هذا الإنقسام [راؤول كوريل – جورج حنين – مارسيل اسرائيل] وعلى ما اذكر فإن هذه المجموعة كانت تريد إضفاء ظل من التأثير التروتسكى على اتحاد أنصار السلام ، وبطبيعة الحال فإن التروتسكية كانت بالنسبة لنا كشيوعيين شيئا كريها جداً .

س : هل يمكن أن تحدثنى بشىء من التفصيل عن طبيعة اتحاد أنصار السلام وعلاقته كهيئة بالجماعة الماركسية التى كان يرأسها بول جاكو دى كومب ؟

جـ : الحقيقة أن اتحاد أنصار السلام كان جمعية علنية ولها لوائح قانونية وطبقا لمعلوماتى أنا – وأنا لم أكن احضر كثيرا فى اجتماعاتها – فإنه لم يكن هناك أى نوع من التكتل الخاص للمجموعة الماركسية ، وكان كل النشاط علنيا بالفعل ولم تكن هناك قوى خفية تتستر خلف الاتحاد . وإنما كانت هناك حلقات من اشخاص تتلاقى خلال اجتماعات الاتحاد ثم تجلس مع بعضها البعض وبدأت هذه الجماعات تنظم لنفسها دراسات فى النظرية الماركسية وأنا شخصيا انضممت لإحدى هذه الحلقات الدراسية .

س : ماذا كنتم تفعلون فى هذه الحلقة ؟

جـ : كنا مجموعة من اربعة أو خمسة اشخاص نجتمع مرة أو مرتين فى الاسبوع فى منزل واحد منا ونقرأ صفحة أو صفحتين من كتاب فى الاقتصاد السياسى ثم نجرى مناقشة حولها وكان النشاط ثقافياً ودراسياً بحتا .

س : أى كتاب كنتم أنتم تدرسون مثلا ؟

جـ : كنا ندرس كتاب مبادىء الاقتصاد السياسى لسيجال وهو كتاب ممتاز .

س : هل كان هناك أحد ينظم مثل هذه الحلقات الدراسية ؟

جـ : الحقيقة لم نشعر بذلك وكان احساسنا اننا نتجه إليها تلقائيا .

س : هل هناك شخص ما يتولى ادارة الحلقة وقيادتها وتوجيه العملية الدراسية فيها ؟

جـ : عموماً كان هناك فى كل حلقة شخص أكثر فهما .

س : كيف سارت الأمور بعد ذلك ؟

جـ : فى سنة ١٩٣٩ قامت الحرب العالمية الثانية ولم تعد هناك ضرورة لاتحاد أنصار السلام واجتمعنا وكنا عشرة أو خمسة عشر شخصا واتفقنا على ضرورة حل اتحاد أنصار السلام طبقا للائحة وناقشنا تأسيس جماعة أخرى اسميناها Groupe études [مجموعة الدراسات] ، وفى ذلك الحين قرأنا رسائل أبريل للينين وكانت تتناول قضية الحرب الاستعمارية وطبيعتها – وانتهينا فى ذلك الحين إلى أن الحرب القائمة ذات طبيعة استعمارية ، وأود أن اشير إلى أن الاتحاد الديمقراطى أصدر فى ذلك الحين [سبتمبر ١٩٣٩] بيانا يؤيد فيه « الحلفاء » وقد نشر البيان فى « الجورنال دى إيجيبت » وفى ذلك الوقت كان الكومنترن يرى أن الحرب القائمة حرب استعمارية . وفى ذلك الحين على ماأذكر أصدر جورج حنين مجلة « دون كيشوت » وكانت تهاجم الاتحاد السوفيتى .

وقد اصدرت « مجموعة الدراسات » كتيبا عن تاريخ مصر كسبيل لتقديم دراسات عن مصر وتاريخها ونضالها إلى مجموعات الأجانب والمتمصرين وجنود الاحتلال[1] وكانت مجموعة الدراسات عبارة عن نادٍ ثقافى وكان مقرها فى شارع عدلى [أظن فى المبنى الذى يوجد فيه حاليا مكتب التلغراف] وكان اعضاء مجموعة الدراسات يهتمون بمقابلة العديد من جنود الاحتلال ومناقشتهم حول ضرورة تحقيق الامانى القومية للشعب المصرى . فى هذه الفترة كان نشاطى محدوداً فقد كنت مشغولا فى دراستى .

وفى عام ١٩٤٠ أو ١٩٤١ ، أحد الاصدقاء إما ريمون دويك أو يوسف درويش (لاأذكر) أوجد صلة بعدد من الشبان المصريين كانوا ينشطون فى جمعية لمحو الأمية . ثم وجدنا انهم غير نشطين بما فيه الكفاية فقررنا نحن أن نؤسس جمعية لمحو الأمية وكان هدفنا الأساسى هو إيجاد صلة ما مع الشعب المصرى . وكان مقر الجمعية خاص بالعمال فى شارع ورشة القطن[*] ومقر آخر للفلاحين فى ميت عقبة اسهم فى تأسيسه شخص يسمى عبدالوهاب مشرق وقد أصبح جاسوساً فيما بعد . وهكذا ومن هذين الفرعين تأسست « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » .

وفى عام ١٩٤٢ اقتربت جحافل جيوش النازى ، ودارت معارك العلمين الشهيرة ، وبدأت موجة واسعة من هجرة الأجانب عامة واليهود خاصة خوفا من اضطهاد النازى . ولازلت أذكر فى ذلك اليوم اننى صعدت إلى سطح منزلى فوجدت العديد من أعمدة الدخان يتصاعد فى القاهرة فقد كانت السفارة البريطانية وغيرها من المراكز البريطانية الهامة تحرق أوراقها .

وفى ذلك الحين اجتمعنا انا وريمون ويوسف لنناقش هل نهاجر أم لا ؟ النازيون قادمون ونحن يهود وشيوعيون فهل نهاجر أم نبقى ؟ وقررنا أن نبقى . فى حين هاجر الكثيرون . وفى هذه الاثناء كنا نحن الثلاثة منتظمون فى الحلقة الماركسية التى تعمل خلف « مجموعة الدراسات » والتى هاجر الكثير من أعضائها ..

س : **هذه الحلقة الماركسية هل كانت واسعة ؟**

جـ : حوالى ٢٥ أو ٣٠ شخص كلهم أجانب أو متأجنبين باستثنائنا نحن الثلاثة . وقد بقينا نحن الثلاثة رغم المخاطر الكبيرة . وعلى أواخر ١٩٤٢ كان يوسف قد أوجد صلات بالحركة النقابية المصرية عن طريق محمود العسكرى أولا ثم يوسف المدرك ، وكان مكتبه كمحام عمالى وللاستشارات النقابية قد بدأ فى النشاط . وفى ذلك الحين أيضا لفتت نظرى « المجلة الجديدة » التى كان يصدرها مصطفى كامل منيب واسعد حليم ورمسيس يونان وعصام الذين حفنى ناصف ، ثم قررنا انا وريمون العمل وسط المثقفين واسسنا جماعة نشر الثقافة الحديثة مع سعيد خيال .

وهكذا اهتم يوسف بالنشاط العمالى وبدأنا نحن فى العمل وسط المثقفين فى جماعة نشر الثقافة الحديثة ومن ثم لم يعد هناك مبرر لاستمرار جماعة الشباب للثقافة الشعبية وقررنا حلها .

وفى هذه الفترة كنا قد بدأنا مرحلة نشاط فعلى وسط المصريين ، واجتمعنا مع بول جاكودى كومب وقلنا له اننا استمررنا لفترة فى العمل مستغلين بدون توجيهات من الحلقة الماركسية التى هاجر معظمها إلى فلسطين خلال معارك العلمين ، واقترحنا أن نستقل عن هذه الحلقة وأن ننظم انفسنا بالطريقة التى تناسبنا .

وقد تم ذلك بدون أية حساسيات أو خلافات فقد رحب بول جاكو والمجموعة الأجنبية بذلك ، واستمروا فى تقديم مساعدات لنا قدر طاقتهم . وبدأوا فى إعداد دراسات عن مصر ، والحقيقة أن بعض هذه الدراسات كان قيماً للغاية ومنها دراسة لتاريخ مصر من عصر محمد على ودراسات اقتصادية وقد نشر بعضها فى مجلة الفجر الجديد . وعندما أسسنا التنظيم الشيوعى عام ١٩٤٦ اصبحت البقية الباقية من « مجموعة الدراسات » حلقة ملحقة وخادمة للتنظيم ، أى أن علاقة السيادة قد انقلبت .

س : عندما قررتم انتم الثلاثة الانفصال عن الحلقة الماركسية الأجنبية ، لماذا لم تعلنوا تأسيس تنظيم شيوعى ، كما فعل الآخرون ؟

جـ : لقد كان أمامنا هدف مزدوج :

١ — فهم مصر ، على أساس رسم ماأسميناه السياسة الشيوعية المصرية بمعنى اننا كنا مقتنعين بأنه لا توجد شيوعية بشكل مجرد ، وإنما هناك سياسة شيوعية لكل بلد من البلدان . وان الخطأ الرئيسى الذى وقعت فيه الحركة الشيوعية الأولى فى مصر والنشاط الشيوعى الآخر الذى كان موجوداً وقتئذ كان يكمن فى عدم تفهم الطابع القومى الخاص والشخصية المتميزة والخاصة لمصر وكنا نؤكد انه لا توجد سياسة شيوعية قابلة للتطبيق فى جميع البلدان ، وإنما توجد شيوعية خاصة بكل بلد من البلدان . ومن ثم فإن المهمة الرئيسية للشيوعيين هى اكتشاف ما هو الخط الخاص بمصر ، وهذا الخط يجب أن يكون مبينا على اساس دراسة وفهم متعمق للخصائص المصرية للمجتمع والاقتصاد والتاريخ .. إلخ ، وبدون الاعتماد على مثل هذه الدراسة لا يمكن إعداد سياسة شيوعية مصرية .

٢ — إيجاد علاقات جماهيرية بالحركة الشعبية الوطنية والديمقراطية المصرية ، وذلك — من جهة — كعنصر ضرورى لتحقيق الهدف الأول ، لأنه ليس من الممكن فهم مصر من الكتب — ومن جهة أخرى — لاختبار مدى صحة هذه السياسة فى التطبيق العملى ، وايضا كعملية تحضيرية لتجميع واعداد العناصر اللازمة لبناء التنظيم فى المستقبل .

وعلى هذا الأساس فقد منعنا انفسنا عن وعى من إعلان تأسيس تنظيم شيوعى ، وكنا نعتقد أن تأسيس حزب شيوعى فى هذا الوقت كان سيشغلنا فى مهام تنظيمية تمنعنا بدورها من ان نحقق الهدفين السابقين .

والحقيقة اننى الآن وبعد مراجعة متأنية لماحدث اعتقد أن موقفنا فى هذا الصدد كان خاطئا . ذلك انه كان من الممكن بالطبيعة إيجاد تنظيم دون أن يمنع ذلك تحقيق الهدفين المشار إليهما سابقاً ، بل وربما كان يساعد على تحقيقهما وبصورة أفضل . وإن كنت أعتقد أن الدراسات والمعلومات والاستنتاجات التى توصلنا إليها خلال الفترة من ١٩٤٢ حتى ١٩٤٦ كانت الأساس لسياسة الحركة الشيوعية المصرية عموما ولفترة طويلة . وأنا أعتقد اننا ابرزنا أهمية الدور الوطنى للشيوعى المصرى ليس كتكتيك أو كمناورة وإنما على اساس انه لا يمكن أن يوجد شيوعى مصرى إلا إذا كان وطنياً وأن الوطنية جزء من شيوعيته والشيوعية جزء من وطنيته . أى أن الوطنى النقى هو الشيوعى ، وأن الشيوعى النقى هو الوطنى ، وهذا الأمر لم يكن ملموساً فى ذلك الحين بشكل كاف وإنما كانت تسود إلى حد ما ايديولوجية الشيوعية

الامية بمعنى اللاقومية (كوزموبوليتان) .

وانا اعتقد أن توقف الحركة الشيوعية – بعد هذه الفترة – عن استمرار الدراسة الجادة والمتعمقة لواقع مصر ، كان احد الأسباب الرئيسية لتيه الحركة الشيوعية وتخبطها أمام الحقائق الجديدة التى طرحتها أحداث ثورة ١٩٥٢ وماتلاها من احداث ولم يزل هذا النقص قائما حتى الآن .

وفى هذه الفترة أيضا قمنا بعمل جماهيرى واسع ، وبالذات فى مجال النقابات العمالية والنضال من أجل استقلاليتها [مجلة الضمير – الهيئة السياسية للطبقة العاملة] وبطبيعة الحال فقد تلازم ذلك مع النهضة النقابية والسياسية التى كانت قائمة فى ذلك الحين فى صفوف الطبقة العاملة ، غير أن جهودنا قد اسهمت فى تصاعد هذه النهضة واوضحت بشكل واضح وواقعى وملموس دور الطبقة العاملة المصرية وخاصة دورها كإمكانية كامنة ، لأنه فى ذلك الحين كان هناك تيار يتساءل هل حقيقة الطبقة العاملة لها الدور الطليعى فى المعركة ؟ أليس الطلبة – فى ظل ظروف مصر – هم طليعة الحركة ؟ ولعل هذه التساؤلات قد ترددت مؤخراً أيضاً .

س : **اسمح لى أن اقاطعك ، لكننى اريد أن انتهى من مسألة عدم إعلان التنظيم . ذلك أن البعض يعزو عدم اتجاهكم لتأسيس تنظيم شيوعى فور اسقلالكم عن « مجموعة الدراسات » لم يكن للاستعداد ، وإنما كان نتيجة أوهام تواجدت لديكم حول إمكانية العمل فى صفوف حزب الوفد واستحداث جناح يسارى فى داخله .. ماهو مدى صحة هذا التصور ؟**

جـ : هذا غير صحيح ، وإليك عدد من الدلائل تؤكد عدم صحته :

١ – سلسلة المقالات فى الفجر الجديد التى تحدد موقفنا بشكل مبدئى من حزب الوفد

٢ – نشاطنا فى صفوف الحركة العمالية ، والتركيز على أهمية الحركة النقابية المستقلة .

٣ – تأسيسنا للجنة العمال للتحرير القومى [الهيئة السياسية للطبقة العاملة] .

أليست هذه دلائل على اننا لم نكن نركز جهودنا على استحداث تيار يسارى فى حزب الوفد . لكننى أؤكد انه كان لنا اهتمام خاص وواضح بالعمل فى صفوف حزب الوفد ، وهذا طبيعى وصحيح .

س : **لكن ثمة دليلا فى صالح الافتراض الذى اشرت إليه فى سؤالى السابق وهو انه عندما اعلنتم قيام تنظيمكم كان فى صفوفه عدد كبير نسبيا من الكوادر الوفدية ..**

جـ : ليس هذا دليلا على فضنا لفكرة تأسيس التنظيم المستقل وإنما هو دليل على تواجدنا فى صفوف الشعب ونجاحنا فى أن نجذب إلى الماركسية العناصر الطليعية ، والديمقراطية والوطنية والتى

كانت متواجدة بطبيعة الحال فى صفوف الوفد اكثر من أى مكان آخر باعتباره الحركة الديمقراطية والوطنية الواسعة الوحيدة . وأعتقد أن موقفنا هذا كان ولم يزل صحيحا حتى الآن ، وأن الموقف الذى اتخذته بعض المنظمات من المعاداة للوفد بدعوى انه يمثل قيادة اقطاعية – برجوازية أو برجوازية كبيرة .. إلخ كان موقفنا خاطئا ، خصوصا وانهم كانوا يعادون الوفد كشكل قيادة وجماهيراً ويتحالفون مع اعدائه وخاصة مصر الفتاة والاخوان .

وانا أعتقد أن الوضع فى مصر الآن يحتمل إمكانية قيام حركة واسعة – لن تكون وفدية بطبيعة الحال – وإنما أن تكون حركة واسعة وتحت قيادة برجوازية ما .. وخاصة البرجوازية الصغيرة بكل تناقضاتها واختلاطها وفى هذه الحالة يجب البحث عن شكل وأسلوب التحالف والتناقض معها وليس البحث عن التناقض فقط .

أخيرا أود أن أقرر أن النقد الحقيقى الذى يمكن أن يوجه لنشاطنا فى هذه المرحلة أو الذى يمكن أن أواجهه لنفسى هو أن اهدافنا الاشتراكية لم تكن واضحة ، كنا باسم الشيوعية أو باسم الماركسية ديمقراطيين إلى النهاية ووطنيين إلى النهاية وإنما لم نوضح بما فيه الكفاية أهدافنا الاشتراكية ولم نبرز كموقع طبقى متميز ، ولذلك امتزجنا إلى حد بالحركة الواسعة للبرجوازية الصغيرة .

س : نأتى الآن إلى المرحلة التالية وهى مرحلة .. « الفجر الجديد » و « الضمير » ، نقول انهما كانا جنينين لتنظيم ، كيف استخدمتموها للإعداد للتنظيم ؟ وإلى أى حد كنتم تضعون مسألة تأسيس التنظيم والإعداد فى جدول أعمالكم ؟

كانت المجلتان تمهيداً للأرض ، لا أوافق على تعبير « جنين » مجرد تمهيد ، وكنا مثلا نحرص على جمع تبرعات من اصدقاء المجلة ، ونظمنا زيارات لقراء الفجر الجديد فى الوجه البحرى وحاولنا – ولم ننجح كثيرا – فى تكوين لجان « أصدقاء الفجر الجديد » .. ومن خلال هذه اللجان كان من المفترض العمل على تكوين نقاط ارتكاز للعمل التنظيمى المقبل وفعلا عندما قررنا تأسيس التنظيم اخترنا افضل هذه العناصر وربطناهم برباط تنظيمى ، لكننا لم نختر كل الناس .. والمجلة منبر يجذب الناس ذوى الاتجاه التقدمى ، وكذلك كانت مجلة « الضمير » والهيئة السياسية للطبقة العاملة .

وأود أن اشير إلى بعض ملاحظات هامة حول هذه الفترة :

١ – ان العمل الثقافى التقدمى ، والعمل العمالى السياسى قد أعطى ثمرة جيدة جداً وانعكس اكثر ماانعكس فى نجاح اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ..

س : اسمح لى أن اقاطعك .. لكن ممثلى المنظمات الأخرى يقولون أن اللجنة الوطنية للطلبة والعمال كانت احدى ثمار نشاطهم هم .

جـ : هم أساساً كانوا فى اللجنة الوطنية للطلبة ، لكننا نحن الذين دفعنا العمال إلى الالتقاء مع الطلاب وشجعنا على تكوين اللجنة الموحدة للعمال والطلاب ، والحقيقة انه بإنضمام العمال إلى هذه اللجنة تغير مضمونها وثقلها ونشاطها تغيرا كيفيا ..

س : آسف للمقاطعة .. والآن استمر فى سرد ملاحظاتك ..

جـ : ٢ – فى هذه الفترة انتشرت فكرة خاطئة هى أن اللجنة الوطنية للطلبة والعمال هى الشكل المصرى للسوفيتات ونحن عارضنا هذه الفكرة لأسباب واضحة أهمها عزلة اللجنة عن الفلاحين ، وان موقف الطلاب بطبيعته وقتى .. والحقيقة انه قد حدثت خلافات حادة ومناقشات حامية حول هل الدور القيادى للعمال .. أو للطلاب فى اللجنة .. واذكر انه بعد نجاح أول اضراب عام دعت له اللجنة نجاحاً ساحقاً ، حاولت الأطراف الأخرى الدعوة إلى إضراب عام آخر دون أن تكون الظروف له ناضجة ونحن تنبأنا بفشل الاضراب وقد فشل فعلا . وعلى أية حال فإننا كنا نعتبر اللجنة الوطنية للطلبة والعمال « لجنة تحريك » أو « لجنة عمل » وليست بأى حال تنظيم مستقر وانه لايمكن أن يحل محل الجبهة .

س : يقال انه كان لكم نشاط عمالى ولكنه كان منحصرا فئويا فى عمال النسيج ، وجغرافيا فى شبرا الخيمة .

جـ : ليس هذا صحيحا ، وقد سافر يوسف المدرك إلى مؤتمر اتحاد نقابات العمال العالمى ومعه ٧٠ ألف توقيع من مختلف النقابات فى مختلف المدن .. القاهرة – الاسكندرية – المحلة – كفر الدوار – بورسعيد .. إلخ .

وأود أن أواصل فأقول انه بعد هذا العمل الواسع ، ومن خلال محاولة مراجعته وتقييمه الآن يتضح أن فكرتنا حول عدم البدء بإقامة تنظيم شيوعى قد منعتنا من ان نستفيد الفائدة الحقيقية من هذا النشاط ومن ان نجنى كل ثمراته ان السبعين الف عامل الذين ايدوا سفر المدرك إلى مؤتمر اتحاد نقابات العمال العالمى والخمسة وعشرين ألف عامل الذين وقعوا على عرائض تأييد لجنة العمال للتحرير القومى كانوا حشداً هائلا لكننا لم نخرج منه فى الواقع إلا بغدد قليل جدا من الرفاق عندما أسسنا التنظيم عام ١٩٤٦ . وهذا عيب خطير ، لأننا من جهة استبعدنا – فى هذه الفترة – إمكانية إقامة تنظيم ، ومن جهة أخرى لأننا لم نفكر فى إقامة تنظيم جماهيرى واسع وديمقراطى إلى جوار التنظيم السرى يستطيع تجميع كل هذه القوى ، والحقيقة ان هذا العيب

كان شائعا لدى الشيوعيين المصريين عموما فقد نشطوا نشاطاً جماهيريا واسعا فى أحيان كثيرة وكان حصاده التنظيمى ضئيلا .

س : بعد حملة صدقى باشا فى يوليو ١٩٤٦ اغلقت الفجر الجديد والضمير وحلت جماعة نشر الثقافة الحديثة ، وباختصار اغلقت كل أو معظم أبواب العمل العلنى ، وبدأ ثم فى تكوين تنظيمكم .. فكيف تمت الخطوات الأولى لتأسيس هذا التظيم ؟

جـ : بعد خروجنا من السجن اتفقنا نحن الأربعة أنا وريمون دويك ويوسف درويش واحمد رشدى صالح على ضرورة تأسيس تنظيم ..

س : اسمح لى أن اقاطعك .. من كان صاحب الفكرة ؟

جـ : أنا . واتفقنا أولا على اعداد الوثائق الأساسية للتنظيم وعملنا لائحة وخطاً سياسياً وخطاً تنظيمياً ، وخطاً جماهيرياً ، وخطاً نقابياً ، واتفقنا على الاتصال بعدد من الأصدقاء الذين كانوا على علاقة وثيقة بالفجر الجديد والضمير ، وعرضت عليهم الوثائق ، وجمعناهم مع عدد من الرفاق الآخرين أما على أساس جغرافى أو على اساس محل العمل ، وتمت الموافقة على الوثائق بعد ادخال بعض التعديلات عليها ، وقامت كل مجموعة بانتخاب مسئولها بعد أن قمنا نحن بتزكية عدد من المرشحين ، وهؤلاء المسئولين اجتمعوا فى سبتمبر ١٩٤٦ فى أحد مقاهى شارع الهرم ، وتمت فى هذا الاجتماع عملية إقرار الوثائق واعتبر الاجتماع مؤتمر تأسيس .

س : كم كان عدد أعضاء هذا المؤتمر ؟ وماهى اسماؤهم ؟

جـ : سبعة أو ثمانية اذكر منهم أنا – ريمون – يوسف – محمود العسكرى – وربما المدرك ولا أذكر الباقى .

س : من الذى كتب الوثائق ؟

جـ : نحن الأربعة اشتركنا فى كتابتها ..

س : ماهو الأسم الذى اخترتموه للتنظيم ؟

جـ : الطليعة الشعبية للتحرر (ط . ش . ت)

س : هل انتخب هذا المؤتمر قيادة ؟ كم عددها ؟ وماهى الأسماء ؟

جـ : أنا مسئول سياسى .
يوسف درويش مسئول تنظيمى

رشدى صالح مسئول دعاية
محمود العسكرى مسئول عمل جماهيرى

س : لم تعلنوا اسمكم وبقي هذا الاسم سراً ، لماذا ؟

جـ : فى هذا الوقت أو قبله بفترة كنا درسنا تجارب بعض الأحزاب وخاصة تجربة الزملاء اليونانيين فيما يسمى بقواعد السرية والأمان ، وكانت هذه القواعد مستخلصة من تجارب العمل الشيوعى فى ظل الفاشية ، وأنا فى الحقيقة أتحسر لأن مثل هذه القواعد لم تكن مطبقة ومنتشرة ومعمولاً بها فى صفوف الحركة الشيوعية المصرية .. وكان هناك مبدأ اساسى فى هذه القواعد هو : مالا يفيد الحركة يضر ..

ومن ثم سألنا انفسنا مافائدة اعلان الاسم .. ولما لم نجد فائدة امتنعنا عن إعلانه ، وربما كنا مخطئين فى ذلك ، ولكنه ليس خطأ مطلقاً وخاصة فى ظروف مصر فأنا أعتقد أن بعض اشكال التنظيم الهلامية يمكن أن تكون مفيدة ..

س : يقال أنكم كنتم متشددين إلى درجة الجمود فى مسائل السرية والأمان ، فهل هذا صحيح ؟

جـ : نعم كنا متشددين فى السرية والأمان ولكن لا شك فى أن هذا التشدد حمانا حماية كبيرة جدا ، وكنا أقل المنظمات تعرضا للضربات البوليسية ، ولم يتساقط منا الكثيرون ولم يكن هناك حملات شاملة ضد تنظيمنا ، وكنا نتبع من بين مانتبع من قواعد السرية والأمان اسلوب العزل الأفقى والعزل الرأسى أى العزل بين خلية وأخرى والعزل بين مستوى وآخر ، ولهذا لم يكن من الممكن للبوليس أن يشن حملة واسعة ضدنا .

ورغم أننا كنا نقوم بنشاط جماهيرى كبير وواسع إلا اننا استطعنا أن نحمى التنظيم مدة طويلة .

وكنا حريصين بمعنى اننا حمينا انفسنا من التفكك والثرثرة التى تميز منظمات وعقلية البرجوازية الصغيرة .

س : البعض يقول ان هذا الحذر المبالغ فيه هو امتداد لمدرسة بول جاكو فهل هذا صحيح أم انكم صناع هذا الخط ؟

جـ : ليس صدفة اننا تجمعنا منذ البداية مع بول جاكو ، ولا بد من اساس فكرى وسياسى عام لمثل هذا الالتقاء .

س : عندما تأسس التنظيم فى سبتمبر ١٩٤٦ كم كان عدد الأعضاء على وجه التقريب ؟

جـ : ٢٥ أو ٣٠ تقريباً .

س : **ألا تعتقد أن هذا الرقم قليل جدا بالنسبة لماتحدثت عنه من نشاط وعلاقات ؟**

جـ : نعم قليل ، ولكن مترابط جداً .

س : **عند تواجدكم كتنظيم ماهو موقفكم من التنظيمات الأخرى ، خاصة وأنكم تواجدتم فى فترة انتشار الدعوة للوحدة ؟**

جـ : تجاه قضية الوحدة كان لدينا موقف مزدوج ، بمعنى ذو شقين هو :

١) كنا معترفين بوجود تنظيمات مختلفة أخرى ترفع راية الماركسية اللينينية بأشكال مختلفة وهناك ضرورة ما لتوحيد صفوفها .

٢) وفى نفس الوقت كنا نرى أن وجود عدد من التنظيمات هو فى ذاته دليل على وجود خلافات سياسية وفكرية متباينة العمق ، وعلى هذا الأساس كنا نرى أن الخلافات يجب أن تصفى من خلال عمل مزدوج :

أ – تصفية الخلافات فى العمل الجاهيرى ومن خلال الالتقاء فى العمل المباشر والعلنى كلما أمكن .

ب – تصفية الخلافات الايديولوجية بناء على هذا الالتقاء .

وكنا – فى هذا الصدد – نرفض أى نوع من التوحيد الوفاق والذى قد يقوم على أساس توزيع المناصب فى القيادة أو على اساس تنازلات غير مبدئية .

وانا لم أزل حتى الآن اعتقد بصحة هذا الموقف ، واعتقد أنه لايزال صحيحا حتى الآن فيما يتعلق بتوحيد حركة اليسار عموما .

س : **يقول رواة التاريخ من جانب منظمة حدتو ، ان تنظيمكم كان ضد الوحدة وانه فى محاولة منه لعرقلة توحيد كل المنظمات فى عام ١٩٤٧ حاول أن يغرى مجموعة « العصبة الماركسية » بالابتعاد عن خط الوحدة بإدعاء السعى للاتحاد معها .**

جـ : لاأذكر . ولا أعتقد . وكل ماأذكره فى هذا الصدد انه فى يوم ما كانت هناك محاولة من جانبنا للاتحاد مع تنظيم لا أذكر اسمه وإنما اذكر ان سعيد خيال كان فى قيادته .. وقد عقد هذا التنظيم مؤتمرا لبحث مسألة الوحدة مع ح . م وانقسموا فى المؤتمر جزء اتحد مع ح . م وجزء لم يتحد ، وبعد ذلك لم نتصل بهم .

س : **ألم تحدث انقسامات فى صفوفكم ؟**

جـ : لا . ولكن حدث حوالى عام ١٩٥١ أن قسم الطلبة عندنا أثار بعض المشاكل وأعتقد انها كانت متعلقة بمسألة الوحدة ، واتخذنا ضدهم إجراءات بالغة العنف. فقررنا حل قسم الطلبة ووزعنا أعضاءه على وحدات مختلفة . ولكن لم يحدث انقسام فى صفوفنا .

س : هل صحيح أن مدة الترشيح للعضوية كانت طويلة جدا بصورة مبالغ فيها ؟

جـ : ممكن ، ولكن هذا كان انعكاساً لخط عام .

س : هل ظل موقفكم تجاه قضية الوحدة كما هو ؟

جـ : نعم ، كخط عام وإن كان هذا لا ينفى اننا مثلا ارسلنا مندوباً إلى لجنة للوحدة ، وكان مندوبنا هو اسماعيل محمد وقد ارسلناه كسد خانة وليعلم ماذا يجرى ..

س : ماهى قصة رد رشدى صالح على مقال شهدى عطية « الشعب يريد حزبا من نوع جديد » ، وهل كنتم مع هذا الرأى الذى ردده رشدى صالح ؟

جـ : هاجم رشدى مقال شهدى وبالغ فى رفضه للمقال ، وقد أيدنا نحن مقال رشدى وكان هذا خطأ من جانبنا ، فقد فهم من مقال رشدى اننا معارضين لتأسيس حزب شيوعى واننا معارضين للوحدة مع هذا الحزب .. وبرغم ان مقال رشدى كان فعلا يعطى هذا الانطباع ، إلا أنه فى واقع الأمر يتنافى مع خطنا العام ، ويمكن تفسير مقال رشدى صالح بأننا كنا نرى أن هذه الدعوة الصادرة من هؤلاء الناس بالتحديد وفى هذا الوقت بالتحديد ، وبهذه السياسة بالتحديد دعوة غير مقبولة . وعلى أية حال فإننا نتحمل مسئولية الموافقة على هذا المقال .. ويمكن القول أن هذا الموقف كان نشازاً فى الخط العام .

ولكن لكى اكون واضحا كنا نعارض وبشدة أن تتولى حدتو الدعوة والادعاء بتأسيس حزب شيوعى ، أو أن هذا الحزب سيكون استمراراً لسياسة حدتو ولخلفيتها الايديولوجية .

س : ماذا كان موقفكم من قضية فلسطين ؟

جـ : كان عندنا موقف باستمرار موقف ضد الصهيونية . ومع الحركة الوطنية الفلسطينية وكنا نرى أن الحل سيكون بالكفاح المشترك لليهود والعرب ضد العدو المشترك وهو الصهيونية والاستعمار الانجليزى ، وموقفنا هذا واضح تماما فى مجلة الفجر الجديد وفى الضمير وفى كتابى الذى اصدرته عام ١٩٤٧ بعنوان « فلسطين بين مخالب الاستعمار » وهذه الخطوط الأساسية لازالت صحيحة .

وعندما صدر قرار التقسيم اتخذ تنظيمنا موقفاً رسميا ضده واذكر انني نشرت افتتاحية فى مجلتنا السرية [الهدف] ضد قرار التقسيم وضد تصويت الاتحاد السوفيتى لصالح القرار وذلك على اعتبار اننا قلنا أن جانباً من موقف الاتحاد السوفيتى يرجع إلى مصالحه كدولة فى الصراع الدائر ولكننا حاذرنا من أى هجوم على الاتحاد السوفيتى . واذكر ان مقالى هذا قد أثار اعتراض بعض الزملاء على أساس انه لا يجوز أن يختلف موقفنا عن موقف الاتحاد السوفيتى .

س : **هناك رواية تقول انك شخصيا نقدت هذا الموقف فيما بعد فى المعتقل فى عام ١٩٤٩ . فهل هذا صحيح ؟**

جـ : محتمل . وعلى أية حال فقد ظللنا على موقفنا من معارضة قرار التقسيم حتى انتهاء الحرب واتضاح حقيقة دور ومواقف الرجعية العربية . وعموما فقد غيرنا موقفنا فيما بعد .

س : **غيرتم موقفكم إلى ماذا .. ؟**

جـ : الموافقة على قرار التقسيم ، المطالبة بتنفيذه ، أى بإيجاد الدولة الفلسطينية وهاجمنا بطبيعة الحال الاعتداءات الاسرائيلية . .

س : **لنعد الآن إلى التنظيم الذى استمروه عام ١٩٤٦ . ماهى ميكانيكية العمل فيه والخبرات التنظيمية المتميزة التى قام على اساسها ؟**

جـ : كان تنظيما يقوم على اساس العمل الجماهيرى ؛ وكان لدينا نوعان من الخلايا خلية العمل وخلية الحى ، وكنا نعارض تماما أى تنظيم مخالف لذلك . وكنا نرفض أن نقبل فى صفوفنا أى اجانب . فلم يكن مسموحا بانضمام أى شخص غير مصرى . وأى اشخاص من أى جنسيات أخرى لا يجوز ضمهم للتنظيم وإنما يجرى تجميعهم فى حلقات مساعدة ، ولكن لا حقوق لهم ، بمعنى انهم ليسوا أعضاء وليس لهم صوت فى الانتخابات .

س : **هل كنتم تتبعون اسلوب الانتخاب ؟**

جـ : كان لدينا ديمقراطية مركزية . لكنها — فى الحقيقة — اوقفت لفترة طويلة ، غير انها فى عام ١٩٥٧ اجرينا انتخابات من القاعدة للقمة وتم انتخاب مندوبى المؤتمر التأسيسى لحزب العمال والفلاحين .

س : **غيرتم اسمكم أكثر من مرة لماذا ؟**

جـ : بدأنا باسم الطليعة الشعبية للتحرر (ط . ش . ت) ثم وجدنا انه غير ملائم وانه لا يعبر عن مضمون طبقى ، فقضية التحرر الوطنى ليست قضية طبقية ، فعدنا إلى اسم « طليعة

العمال » وكنا قد استخدمناه يوما ما قبل تأسيس المنظمة فقد اصدرنا منشوراً ووقعنا عليه « طليعة العمال » ، وقد احتفظنا باسم طليعة العمال حتى عام ١٩٥٧ .

س : وماذا عن اسم د . ش ؟

جـ : لم يكن هذا اسمنا ، ولم نطلقه على انفسنا ، والذى حدث اننا يوما ما اصدرنا خطا سياسيا أو استراتيجية تأثرنا فيها إلى درجة كبيرة بكتاب ماوتسى تونج « الديمقراطية الجديدة » وقلنا ان هدفنا هو إقامة حكم الديمقراطية الشعبية والناس قال اننا اصحاب نظرية الديمقراطية الشعبية أى د . ش ، مثلما اطلقوا علينا جماعة الفجر الجديد والحقيقة لم يكن هناك أى تنظيم اسمه الفجر الجديد كذلك فإن محمود العسكرى اخترع يوما ما ومن تلقاء نفسه اسم « نحن » واستخدمه البعض ضدنا ..

س : ماهى اسماء نشراتكم ؟

جـ : كان لدينا مجلتان ، مجلة داخلية اسمها « الهدف » ولم تكن توزع إلا على الاعضاء ويعاد جمع نسخها مرة أخرى ثم تعدم . وكنا نطبع منها نسخاً بعدد الخلايا [حوالى خمسين نسخة] . ومجلة جماهيرية وكانت توزع خارج التنظيم واسمها « كفاح الشعب »

س : هل كانت نشراتكم تصدر باستمرار مطبوعة بالرونيو ؟

جـ : فى الغالب ، ولفترة قصيرة طبعنا مجلتنا بمطبعة . وإلى جانب المجلات كنا نصدر عدداً من الدراسات النظرية والتنظيمية مطبوعة بالرونيو .

س : فى ١٥ مايو ١٩٤٨ بدأت حملة الاعتقالات كم كان العدد التقريبى لتنظيمكم ؟

جـ : أظن أن عددنا كان قد وصل إلى حوالى المائة .

س : ماهو أكبر رقم وصلتم إليه فى تاريخكم . ؟

جـ : فى عام ١٩٥٧ كان عددنا حوالى ألف أو الف ومئتان .

س : كل المنظمات تعرضت لضربات شديدة عام ١٩٤٨ ، فماذا كان عمق الضربة ضدكم ؟

جـ : قليل. كان مجموعنا فى المعتقلات حوالى ١٠ أو ١٢ ولم يكن الجميع أعضاء .. أنا وريمون ويوسف اعتقلنا ولكن رشدى وابو سيف هربا .

شـــكراً ..

إنتهى النقـاش □

أحمد صادق سعد
(١٩١٩ - ١٩٨٨)
معلومات بيوجرافية موجزة

بشير السباعي

ولد أحمد صادق سعد فى يناير ١٩١٩ فى الاسكندرية باسم ايزيدور سلفادور لأب حرفى يهودى كان قد نزح الى مصر من تركيا ، هو رافاييل سيمون ساليتيل ، الذى كان اجداده قد نزحوا الى الامبراطورية العثمانية اثر طرد اليهود الجماعى من اسبانيا فى عام ١٤٩٢ ، ولأم بورجوازية صغيرة يهودية ولدت فى أوديسا ، الميناء الاوكرانى الواقع على البحر الأسود ، هى صوف بيرليافسكى ، التى عاصرت المذابح المعادية لليهود فى اوكرانيا خلال العهد القيصرى .

وقد حصل احمد صادق سعد على تعليمه قبل الجامعى فى مدارس فرنسية فى مصر ثم تخرج من كلية الهندسة فى اوائل الاربعينيات .

وكانت اللغة الفرنسية ــ حتى تخرجه ــ هى اللغة الرئيسية التى يتحدث ويقرأ بها . إلاّ انه سرعان ما تمكن ــ وفى وقت قياسى ــ من تعلم اللغة العربية والكتابة بها ، خلافاً لكثيرين من اقرانه من المثقفين اليهود ذوى الأصول الأجنبية . وهو ما يدل على أن احمد صادق سعد كان قد قرر ــ منذ وقت مبكر ــ البقاء فى مصر وربط مصيره بمصير البلد الذى ولد ونشأ فيه .

وقد ارتبط احمد صادق سعد فى صدر شبابه ــ خاصة بعد الابادة الهتلرية لليهود فى المانيا ــ بعدد من التحركات الشبابية اليهودية المناهضة لمعادة السامية ، مؤكداً بذلك تحرره التام من مؤثرات

الصهيونية التي اعتبرت مناهضة معاداة السامية عملاً عبثياً ورأت حل المسألة اليهودية فى تجميع يهود الشتات فى فلسطين . ويبدو أنه كان يدرك ادراكاً جيداً ان الصهيونية لا تبدأ إلاَّ مع الكف عن النضال ضد معاداة السامية واليأس من امكانية تطبيع الحياة اليهودية داخل المجتمعات التى يحيا اليهود فيها .

وعندما قرر عدد من المثقفين اليهود الأجانب الرحيل عن مصر إلى فلسطين ــ ولو مؤقتاً ــ إثر اقتراب قوات المحور من مصر فى عام ١٩٤٢ ، قرر احمد صادق سعد البقاء فى مصر . وكان قادراً على ادراك أنه اذا ما قدر لهذه القوات احتلال مصر ، فلن يكون هناك ما يحول دون اجتياحها فلسطين ، وتنظيم مذبحة جماعية لليهود هناك . ولذا فقد رأى أن الخيار الوحيد المناسب هو الصمود والمقاومة ، لا الفرار .

وقد ارتبط احمد صادق سعد فى اواخر الثلاثينيات بـ « الرابطة السلمية » التى كان الشيوعى السويسرى المعروف بول جاكو دى كومب قد أسسها فى مصر إثر مؤتمر امستردام . إلاَّ ان الرابطة سرعان ما حلت نفسها إثر نشوب الحرب العالمية الثانية فى سبتمبر ١٩٣٩ .

وغداة حل « الرابطة السلمية » ، شارك احمد صادق سعد فى تكوين « جماعة البحوث » ، والتى ركزت على اعداد دراسات عن الواقع الاجتماعى المصرى المعاصر وعن تاريخ الحركة القومية المصرية .

وفى عام ١٩٤١ ، شارك احمد صادق سعد فى تأسيس « لجنة نشر الثقافة الحديثة » التى ترأسها سعيد خيال ، والتى نظمت عدداً من الندوات التى كان يتردد عليها مثقفون يساريون من مختلف الميول .

وفى عام ١٩٤٢ ، شارك فى تأسيس « جماعة الشباب للثقافة الشعبية » التى مارست النشاط ــ حتى عام ١٩٤٥ ــ بين صفوف العمال فى منطقة السبتية بالقاهرة وبين صفوف الفلاحين فى منطقة ميت عقبة بالجيزة . وقد حلت هذه الجماعة نفسها فى عام ١٩٤٥ لتحل محلها « لجنة العمال للتحرر القومى ــ الهيئة التأسيسية للطبقة العاملة » والتى تولت إصدار مجلة « الضمير » .

وفى عام ١٩٤٤ ، نشر أحمد صادق سعد كراس « مأساة التموين » . وفى العام التالى نشر كراس « مشكلة الفلاح » . وقد دعا هذا الكراس الأخير إلى تحديد حد أقصى لملكية الأرض الزراعية لا يزيد عن خمسين فداناً ، وإلى مصادرة الأراضى التى تزيد عن هذا الحد وتوزيعها على الفلاحين المعدمين وإلى انشاء تعاونيات زراعية انتاجية . وقد ربط الكراس اجراء هذه التحولات

بتحول جذرى فى الهيكل الاجتماعى ـ الاقتصادى للبلاد .

وترى الباحثة السوفييتية ايفانوفا ان كراس « مشكلة الفلاح » هو أول معالجة ماركسية مصرية للمسألة الزراعية فى مصر .

وفى عام ١٩٤٥ ، شارك احمد صادق سعد فى اصدار مجلة « الفجر الجديد » واسهم بالكتابة فيها ـ بتوقيع « احمد سعيد » أو « نهاد » ـ حتى اغلاقها فى يوليو ١٩٤٦ ضمن اطار الحملة المعادية للشيوعية التى شنها اسماعيل صدقى .

وفى عام ١٩٧٦ ، اعاد احمد صادق سعد نشر هذه الاسهامات الصحفية على هيئة كتاب تحت عنوان : « صفحات من اليسار المصرى » صَدَّرَهُ بتناول انتقادى لتجربة الحركة الشيوعية المصرية .

وفى عام ١٩٤٦ ، شارك احمد صادق سعد فى تأسيس منظمة « الطليعة الشعبية للتحرر » . وتولى قيادة هذه المنظمة حتى منتصف عام ١٩٤٨ . وقد غيرت هذه المنظمة اسمها فى عام ١٩٥١ الى « طليعة العمال » ثم فى عام ١٩٥٧ الى « حزب العمال والفلاحين الشيوعى المصرى » . وعند توحيد الحركة الشيوعية المصرية فى عام ١٩٥٨ . جرى استبعاد احمد صادق سعد من الاجهزة القيادية للحزب الجديد . كجزء من سياسة « تمصيرية » عامة لهذه الأجهزة .

وفى عام ١٩٤٦ ، نشر أحمد صادق سعد كتاب « فلسطين بين مخالف الاستعمار » ، وهو ثانى كتاب يسارى يصدر باللغة العربية فى مصر عن الصهيونية ، حيث كان انور كامل قد نشر قبل ذلك بعامين كتاب : « الصهيونية » . وقد استفاد احمد صادق سعد فى فهم المسألة اليهودية ومضاعفاتها من كتاب اوتو هيلر : « إضمحلال اليهودية » ، الذى كان قد صدر بالالمانية فى فيينا فى عام ١٩٣١ والذى اطلع عليه احمد صادق سعد فى ترجمته الفرنسية الصادرة فى باريس فى عام ١٩٣٩ .

وقد تعرض احمد صادق سعد للاعتقال فى عام ١٩٤٦ ثم فى عام ١٩٤٨ .

وعند صدور قرار تقسيم فلسطين فى نوفمبر ١٩٤٧ ، عارض احمد صادق سعد القرار على صفحات نشرة « الهدف » الشيوعية السرية ، إلاّ انه اضطر إلى التراجع عن هذه المعارضة إثر انتهاء حرب فلسطين ، مسايراً بذلك الخط السوفييتى الرسمى تجاه المسألة الفلسطينية .

وعندما بلغت الحملة المعادية للشيوعية ذروتها فى عام ١٩٥٩ ، تعرض احمد صادق سعد للاعتقال وظل معتقلاً حتى عام ١٩٦٤ [١] .

وبعد حل المنظمات الشيوعية لنفسها ، انصرف احمد صادق سعد الى البحث والكتابة والى اعادة النظر فى تجربة الحركة التى كان احد مؤسسيها . وتولى فى الوقت نفسه مسئولية ادارة المشروعات بشركة الدلتا الصناعية (ايديال) .

وفى عام ١٩٧٩ ، نشر احمد صادق سعد كتابه الرئيسى : « تاريخ مصر الاجتماعى ـ الاقتصادى » ، الذى حاول أن يقدم فيه رؤية جديدة للتاريخ المصرى تستند الى اطروحة ماركس المعروفة عن « النمط الأسيوى للانتاج » ، والتى كانت قد لقيت رواجاً بين صفوف عدد من الباحثين الماركسيين الفرنسيين خلال الستينيات .

وتعتبر محاولة احمد صادق سعد المحاولة الثانية بعد محاولة ابراهيم عامر فى كتابة « الأرض والفلاح » (١٩٥٧) لتناول تاريخ مصر الاجتماعى ـ الاقتصادى تناولاً غير تقليدى .

وقد دلت هذه المحاولة من جانب احمد صادق سعد على نفوره المتزايد من الاطروحة الستالينية عن « مراحل التطور الخمس الضرورية » والتى كان هو نفسه قد ساعد على ترويجها من قبل .

وقد اتبع احمد صادق سعد هذا الكتاب الرئيسى بعدد من الكتب والدراسات والمقالات التى تشهد كلها على التوتر الذى اخذ يتزايد احتداداً فى تفكيره بين العقائد الستالينية الجامدة ونتائج البحث الماركسى الجديد فى تاريخ وحاضر العالم الثالث ، خاصة مصر والعالم الاسلامى .

★ ★ ★

لقد مات احمد صادق سعد وهو فى غمار البحث الدؤوب عن اجابات عن الاسئلة التى تؤرق بال الكثيرين من المثقفين اليساريين المصريين على عتبات القرن الحادى والعشرين بعد ان تكشف لهم ان الجمود الفكرى لا يمكن ان يكون مدخلاً الى تحقيق مجتمع يكون فيه « التطور الحر لكل فرد هو شرط التطور الحر للجميع » ، حسب كلمات « البيان الشيوعى » .

ولا عزاء للمتخشبين !

---

(١) خلال سنوات الاعتقال الطوال ، أبدت السيدة ديناحموى منشه ، زوجته ، الكوربسيكية الأصل ، صموداً لا يقل عن صمود زوجات الديسمبريين الروس فى المنفى السيبيرى . وتولت رعاية صغارهما وسط ظروف شديدة القسوة . فتحية لبسالتها ولبسالة كل النساء اللاتى صمدن خلال المحنة . انهن جديرات بقصيدة من طراز قصيدة نيكراسوف الشهيرة : « نساء روسيات » !

مدخل لدراسة الطوباويات المصرية

أحمد صادق سعد

«. ساكنين علالى العتب ،
« أنا اللى بانيها ..
« فارشين مفارش قصب ..
« ناسج حواشيها
« يارب ماهوش حسد
«لكن بعاتبكم .. »
بيرم التونسى

(١)

رغم اختلافى مع فريد زهران فى عدد من النقط التى اثارها بمقاله (أزمة ثقافية : بأى معنى ؟) فى الجزء الأول من (الثقافة الوطنية) . فانى اوافقه على ضرورة مراجعتنا لمجموعة من الأفكار والمفاهيم التى تبنتها الحركة التقدمية المصرية ولا تزال . وأود هنا أن اثير للنقاش بعض القضايا المتعلقة بفهمنا لفكرية الشعب المصرى وخاصة طبقاته الكادحة .

وتأتى اهمية الموضوع من انه يتضح شيئا فشيئا ان ازمة الحركة التقدمية ترجع الى انفصالها عن هذه الطبقات واصبح يتزايد عدد الذين يرون ان السبب ــ بدوره ــ ليس فقط فى القيود القائمة ، وانما يكمن ايضا فى خصائص الحركة ذاتها ، فى انها تسلك دروبا من التفكير والأساليب والوسائل تختلف عما يجرى عليها الشعب . وهذا الاختلال هو الذى ينبغى التأمل فيه محاولة لحله .

وبقدر علمى ، فقد تلخص الموقف من الفكرية الشعبية حتى الآن فى اتجاهين : اما الأول ، فيكتفى بالنظر اليها من زاوية (الفولكلور) ، زاوية الاستمتاع الجمالى المستغرب (أو المتغرب ؟) لمجموعة الأمثال والحكم والعادات والرقصات والاغانى ، انها زاوية المتفرج لمسرحية أو الناظر الى زينة معلقة على الحائط .

والاتجاه الثانى هو فى الحقيقة الوجه الآخر للأول : هو اسقاط هذه الفكرية من حسابنا من الناحية العملية ، والسير على مسلمة بان ما يحتويه فكرنا نحن من اطر واهداف هو عين ما يريده الشعب ويرتضيه لابد .

واذا ابدى احد فى هذا شكا فهو زنديق . واذا اصطدمنا بواقع اننا فى واد والشعب فى آخر ، أرحنا أنفسنا بالقاء اللوم على ما تقوم به وسائل الاعلام من غسيل المخ على النطاق الجماهيرى .

وقد آن الأوان أن نجتهد لكى ندرس الفكرية الشعبية دراسة علمية حتى نكتشف سماتها . فالخطوة الأولى فى تصميم الطائرة هى فهم الجاذبية الأرضية وقوانين سقوط الاجسام ..

كثيرا ما يقع اننا نتحدث مع اناس عاديين عن المشاكل الجارية ، فنسمع منهم فى الختام هذا التعبير : (الرك على الاخلاق !) . وان العديد من الكتابات المعروضة الآن تعالج قضايانا المباشرة أو البعيدة المدى بادئة ومنتهية بالبحث عن الحاكم الصالح ذى الاخلاق الحميدة . ويبدو ان فى هذا تناقضا مع الفكر العلمانى الذى يحاول ان يقوم ـ بواسطة القوانين العلمية ـ بتحليل للمعطيات حتى يجد حلولا للمشكلات .

كان الاخذ باصلاح الاخلاق الفردية والجماعية كمبدأ ومحرك لاصلاح المجتمع فى شتى مجالاته يفترض ان الاخلاق العلة الأولى والأساسية فى تكوينه ومفارقاته وتطوره صعودا او هبوطا . وبالتالى ، فبالنسبة للعلم الحديث ، يعتبر ذلك تصورا خياليا للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . ويمكن ادراجه من بين الطوباويات .

وليست الطوباوية بالأمر الغريب على مصر ، وان كنا عادة نجد الحديث عنها فى الكتابات الاوروبية . فقد لعب السانسيمونيون دورا بارزا فى معاونة محمد على على تنفيذ سياسته ، وثمة مؤرخون مصريون معاصرون وصفوا نظامه (باشتراكية الدولة) ، كما ان آخرين اطلقوا هذا الاسم ايضا على الحكم الفرعونى فى الدولة القديمة . ولقد ولدت الاشتراكية العلمية فى أوروبا الغربية حوالى منتصف القرن الماضى ، بناء على فحص المجتمع الرأسمالى وتجربته التاريخية العينية . وسبقتها طوباويات الفرنسيين والانجليز التى ظنت انها تستطيع ان تعطى (ومدة) لانشاء المجتمع العادل تستخرج

عناصرها من مثاليات المخيلة الانسانية وليس مما يمكن استنباطه من المشاهدة التحليلية لواقع مجريات الامور وما يشير اليه من اتجاهات السير . وكانت هذه الطوباويات نتاج تواجد شرائح انتقالية فى المجتمع الاوروبى الغربى ، هى بقايا التكوينات الاقطاعية او نبتات لم تترعرع ولم تقو للنظام الرأسمالى المستوف نضوجه . ومع ذلك ، شكل الفكر الطوباوى منبعا من المنابع الثلاثة للاشتراكية العلمية ومكونة من مكوناته الثلاثة ، لكون الطوباوية كانت تحتوى على نقد هام لمساوىء الرأسمالية .

ومع تقدم الاوضاع ، ذبلت او اختفت النظريات الطوباوية فى أوروبا . وتحول بعضها الى المواقف الرجعية . فتمخضت حركة الالوية الحمراء عن الفوضوية فى ايطاليا مثلا .

غير ان الأمر لم يجر على هذا المنوال فى العالم الثالث منذ اوائل القرن الحالى على الاقل . فحركة صن يات شيك قلبت حكم الاباطرة واقامت نظاما جمهوريا فى الصين .

ووحدت الغاندية الشعب الهندى ضد المستعمرين الانجليز حتى اجبرتهم على الجلاء . وتحت لواء الاشتراكية العربية او الافريقية أو غيرهما تحررت مجموعة كبيرة من الشعوب المستعمرة فى العقود الاخيرة من التبعية الاستعمارية المباشرة ، واستطاع بعضها ان يشق طريقا جديدا للتطور واذ تحقق الطوباويات انجازات تقدمية ملموسة لا تنكر فى اسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية ، فان جانبا من هذا التغير يعود دون شك الى الظروف الدولية المغايرة عما كانت عليه منذ قرن ، ولكن جانبا آخر تمتد اسبابه الى التربة الثقافية الخاصة بكل شعب من هذه الشعوب ، أى الى قدرة تلك الطوباويات على تعبئة الجماهير الواسعة . ويكفى ان نضرب مقارنة بين الحركة العرابية وفشلها عام ١٨٨١ والحركة الناصرية ونجاحها عام ١٩٥٢ لكى نرى ان الثانية استطاعت ان تقيم نظاما قاوم العواصف مدة بفضل الاستجابة – وان كانت سلبية فى كثير من الاحيان لدعوة محاربة (الرأسمالية المستغلة) ومناصرة (الرأسمالية غير المستغلة) كجذر فكرى لخط سيرها العام بازدواجياته العديدة .

في رأينا انه يمكن القول – بصورة تخطيطية – ان هناك نوعين رئيسيين للتيارات الطوباوية المصرية . أما الأول فهو التيار المهدوى ، والعديد من روافده من أصل بدوى والثانى (قانونى) وله جذور بيروقراطية .

وقد عرف تاريخ مصر الحديث الحركات المهدوية . والمعروف منها خاصة تلك التى قامت أيام الحملة الفرنسية وهزمت قوات نابليون فى الدلتا ، وتلك التى قامت فى الصعيد عام ١٨٢٤ ولم يقض عليها جيش محمد على إلا بعد معارك استمرت ثلاثة شهور ، وتلك التى قامت عام ١٨٦٥ .. ولكن تاريخ مصر قبل ذلك ايضا فيه العديد من الحوادث المماثلة . وقد تسمى زعماء تلك الحركات (بالمهدى) رغم ان الشروط التى ابرزها بعض الفقهاء المسلمين لذلك لم تكن متوافرة فيهم . وادعوا

القدرة على الخوارق ، واستطاعوا لفترات قصيرة ان يعبئوا آلافا من الفلاحين والبدو ضد الدولة الحاكمة ساعتئذ باعتبار محاربتها جهادا ضد الكفار الظلمة الذين يقهرون المسلمين ويستأثرون دونهم بما خلق الله من طيبات لسعادة الانسان . ولم تكن هذه الحركات وطنية او قومية بحتة أى مجردة من المضمون الاجتماعى ، اذ تضمنت على الاغلب نوعا من الدعوة الى المساواة والتحرر من السيطرة المركزية . ولكن من الصعب ان يقال عنها انها كانت ديمقراطية بالمفهوم الغربى الحديث لهذا اللفظ لعدم وجود أى شكل من اشكال النيابية او المجلس المنتخب او التنظيم الحزبى ، ولا نعلم حتى اذا كان زعماؤها قد بويعوا بطريقة ما ، غير أننا نعرف عن الحركة المهدوية التى وقفت ضد محمد على ان الفلاحين الذين انضموا اليها كانوا يرددون ان الباشا مات فسقط واجب الطاعة للقاهرة ، وانضم اليهم جنود من الجيش النظامى ، مما يشير الى ان غرض الحركة النهائى كان أن يحل المهدى محل محمد على فى السلطة . وكذلك كان المهدى الذى ظهر ايام الحملة الفرنسية يتعامل بالعملة العثمانية وله علاقة بخلافة الباب العالى .. الخ . وتوحى المعطيات المتفرقة بان تلك الحركة لم تكن تتصور نظاما اجتماعيا سياسيا يختلف جوهريا عن القائم ، ولكنها كانت تستهدف ايجاد اصلاحات فيه ، وان كانت هامة وعميقة . ولم يحدث ان هذه الحركات احرزت انتصارا نهائيا ، اذ سحقت كل مرة آخر الأمر ، وان كانت ثمة قرائن على انها أثرت فى مسار الاوضاع وكانت عنصرا من عناصر تشكيلها .

ولا تظهر حركات مهدوية بهذا الاتساع فى القرن ٢٠ فى مصر فقد اختفى المشترك القروى كوحدة انتاجية ولم يبق منه الا الآثار ، وتحول قسم من العربان الى الاستقرار ولم يعد للذين ظلوا بدوا الا دور يكاد يكون لمسة هامشية فى المجتمع المصرى ، ولكن الحنين المهدوى مازال موجودا فى الفكر الشعبى ، وكثيرا ما نشعر به فى تمنيات الناس وآمالهم ان يرسل الله بطلا شجاعا وصالحا يخلصهم من آلامهم وينشد العدل والسعادة فى مصر ، تلك البلاد التى لها مركز خاص فى القرآن الكريم . وفى العقد الأخير ، تواجدت تكوينات ملموسة لهذا الاتجاه الفكرى ليس لها مجال فى هذا المقال .

غير ان هناك تيارا شقيقا للمهدوية ، وان يكن دون تمفصلاته الدينية المباشرة وقد يصل الى اشكال قريبة من العلمانية . ونقصد الاعتقاد بان فردا سيظهر من بيننا يقوم بما يريده الناس فيعطى لكل ذى حق حقه وينال الظالمون على يده جزاءهم اذ يتمتع بقوة التفاف القلوب حوله . وفى حين ان الحركات المهدوية اخذت صورة الحوادث المحددة القليلة واشترك فيها الآلاف جنبا الى جنب ، فالأغلب ان التيار (البطولى) يبرز فى حوادث صغيرة محلية مشتتة ومتناثرة ولكنها كثيرة ومتكررة . وبين فكرية هذا التيار والفهم العلمى لدور الطليعة هامش ضيق ولكنه هام . فالأول مبنى على سلبية الجماهير وايجابية القائد وبينهما علاقة الوصايا الابوية . اما الثانى فمعتمد على ايجابية الطرفين والعلاقة

العضوية بينهما . ومع ذلك ، فان الخصوصية المصرية ، وظروفا محيطة ملائمة قد مكنت تلك (القيادات البطلة) من تحقيق انجازات ملموسة فى ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع ، وبعض هذه الانجازات ايجابى كما ان بعضها الآخر سلبى من حيث التقدم . وفسر فريق من المفكرين ـ وخاصة الاوروبيون منهم ـ هذه الظاهرة بقوة الجاذبية السحرية للفرد القائد فى الشرق (الكاريزما) ، لأنهم ـ فى اعتقادنا ـ لم يدركوا الخصائص الاجتماعية الاقتصادية لبعض بلدان العالم الثالث ومنها مصر .

وقد سبقت الاشارة الى تيار طوباوى ثان فى مصر ، وسميناه تيارا قانونيا . ومحوره الاعتقاد بان الامر الادارى الصادر من اعلى له قوة ذاتية يمكن ان تحل كل مشكلة . وارضيته العامة دور الدولة المركزية فى مصر فى مختلف العصور بما فيها الحاضر ، وفى شتى المجالات ومنها الفكرية وبالفعل حدث ان تغييرات جوهرية تمت فى بلادنا اكثر من مرة بواسطة التنفيذ الادارى وبالقوة الحكومية ، وليس عن طريق الثورة الشعبية مباشرة ، وان كانت الضغوط موجودة فى الخلفية (امثلة : محمد على ، عبدالناصر .. الخ) . غير ان هذا التيار القانونى فى جوهره شكل من اشكال الفكريات التى تركز على الدور الفريد للصفوة فى المجتمع ولكنه يعتمد على القوة التنفيذية لاجهزة السلطة والسيادة . والملفت للنظر ان وجوده فى بلادنا لا يقتصر على اوساط الطبقات العليا ، بل نجده ايضا فى الطبقات الشعبية ، فى الاتجاه القائل بان تغيير الامور لابد من ان تأتى اشارته من الحكام وينفذ عن طريق الموظفين . واذا كنا نستطيع ان نراه ناقدا للدولة ـ باعتبارها مسئولة عما يوجد من اشياء مرفوضة ـ فى وجه الا ان وجهه الآخر يحمل فى الحقيقة تسليما بان الشعب قاصر والوصاية عليه مقبولة .

ولا يخفى ما بين هذه التيارات الطوباوية من علاقة . وذلك لانها تنبثق من ارضية فكرية واحدة بتنوعاتها .

رغم ان هناك فروقا وظلالا بين الطوباويات المصرية من حيث الانتماءات الاقليمية (الصعيد وبحرى مثلا) . ومن حيث الجذور الطبقية (العمال الصناعيون ، الحرفيون ، العمال الزراعيون ، صغار الفلاحين الخ) ، فيمكن عرض بعض الملاحظات العامة .

أما الأولى ، فهى انه لم يوجد فى مصر ـ بقدر ما نعلم ـ ادبيات مكتوبة او شفهية تتضمن نظرية أو هيكلا فكريا متكاملا لنقد الرأسمالية من هذه الزاوية . ولقد وجدت مدارس طوباوية فى اوروبا (بابوف ، سان سيمون ، فوريه أوين ، باكونين الخ) نقدت النظام الرأسمالى كنظام ومن حيث اسسه ، وقدمت فكرا ونظاما بديلين . ولكن ليس فى الحركة المصرية ما يشابه ذلك ، اذا

استثنينا مجموعة كبيرة من الكتابات برزت فى العقد الاخير فقط . وقسم منها يكتفى بتناول مجال معين (الاقتصاد ، التشريع ، الاخلاق) دون نظرة كلية على الاغلب ، اما القسم الباقى فهو عبارة عن لمسات سريعة تبين اتجاها فحسب .

وقد يرجع الامر ــ ولو جزئيا ــ الى ان النظام الرأسمالى لدينا لم يتولد من باطن التكوين الاجتماعى الاقتصادى المصري وثقافته وتراثه ــ مثلما حدث فى اوروبا ــ الا فى النذر اليسير والمفكك . ففى عناصرها الرئيسية ، جاءت مكونات الرأسمالية فى بلادنا (مستوردة) وفرضت بالعنف منذ محمد على ثم بالغزو المالى الاوروبى فالاحتلال البريطانى . ولذلك مثلا نجد ان النظريات الحرة (الليبيرالية) تبدأ تظهر فى بلادنا بعد الانتقال الى النظام الرأسمالى (الطهطاوى) وليست كمبشرة بمجيئه كما كان الوضع مع مفكرى عصر الانوار فى فرنسا . ولنفس الاسباب ، نجد ان منابع الطوباويات المصرية تنقد النظام السابق ، لانها لم تتوقع الرأسمالية . وفيما بعد ، فالنقد الموجه الى النظام الرأسمالى يتخذ على الأغلب شكل الرفض للشيء الاجنبى وغير الاصيل فى البلاد .

والملاحظة الثانية ان الطوباويات المصرية تتميز بالطبيعة التلقائية ، اعنى انها ليست نتيجة دراسة تتوافر فيها اركان الملاحظة الاختيارية العلمية ، ولو بدرجة من الدرجات ، وهذا طبيعى فى مجتمع غالبيته الساحقة امية ، وتكون معلوماتها بالتناقل الشفهى أو التقليد او الممارسة العملية جيلا بعد جيل ، ودون امكان الاستقاء من الحركة الفكرية المكتوبة المسجلة فى المراجع . ولذلك تتداخل فى تلك الطوباويات مؤثرات ظرفية كثيرة ، تعكس الفترات التاريخية المختلفة وتجعل بلورتها فى نظريات صافية امرا صعبا . والقضية الرئيسية التى تدفع التيارات الطوباوية هى مشاكل المعاش التى يواجهها البسطاء باستمرار ، فالصفة الفلسفية فيها تابعة وليست المحرك الأول .

وفى الوقت نفسه ، فهذه التلقائية قد تضفى على الطوباويات نوعا من المرونة والواقعية والقدرة على استيعاب الجديد او التكيف على مواجهته .

والملاحظة الثالثة ان المحور الرئيسى لهذه الطوبويات ذو شكل اخلاق واساس تسووى ، والامران مرتبطان ببعض ، فالفكرية التى لا تعترف بالطبقية الا قليلا وتنظر الى التقسيم الاجتماعى على انه تقسيم وظيفى فى مجتمع يجب ان يكون تضامنيا (وسنعود الى هذه النقطة) ، هذه الفكرية تعتبر الناس سواسية كأسنان الشط لانهم جميعا بنو البشر ، وفى نظرها ، فنشاط الناس ينبغى ان يكون مفيدا للفرد والمجموع فى الوقت نفسه . وبالتالى ، تعطى النشاطات الفردية الشتى فى المجتمع اتجاه التسامى من مجرد الاضطراب المعيشى البسيط الى قواعد الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، اى الى مستوى الاخلاقيات . ومن هنا نجل ان الطوباوية المصرية تحتوى على نقد للاستغلال والتمييز الطبقين

باعتبارهما غير اخلاقيين ومحطمين للمساواة المنشودة .

والملاحظة الاخيرة ــ ولا يعنى انها اقل اهمية ــ ان جل المكونات للطوباويات المصرية (ان لم تكن كلها) دينية او وثيقة الصلة بالمعتقدات الدينية . وهى اسلامية سنية بالتحديد بالاغلب ، وان كانت فيها عناصر عديدة تحمل مؤثرات شيعية وخارجية وظلال ذات اصول مسيحية شرقية (قبطية) . ولا يصعب على المرء ان يرى علاقة هذا بالاستمرارية التى تتصف بها الفكرية الشعبية خلال العصور منذ الفراعنة ، وكذلك يكون الاسلام دينا وفكرية فى وقت واحد . وتمنح الطبيعة الدينية للطوباويات المصرية الترابط الفكرى البارز بين مكوناتها وصلابة مقاومتها للهجمات الثقافية الافرنجية التى تتعرض لها منذ قرون ، وخاصة تلك الآتية من الرأسمالية العالمية . كما ان هذه الطبيعة الدينية تشكل الخيط الواحد الذى يجرى التوثيق بين الملاحظات السابقة .

تعتبر بلادنا من الدول المتخلفة (وتسمى ايضا نامية تأدبا فى الكتابات الدولية) . ويتضمن هذا اللفظ ــ فى الحقيقة ــ معنيين : احدهما مباشر ، ويشير الى انها متأخرة فى مستوى معيشة سكانها وفى مستوى القوى الانتاجية ، والمعنى الآخر يشير الى انها ليست ذات نظام رأسمالى ناضج او متكامل ، وان فى تكوينها بقايا للنظم السابقة للرأسمالية . ويهمنا هذا المعنى الأخير فى حديثنا عن الطوباوية ، اذ تكفينا الملاحظة السريعة لنرى ان القسم الكبير من الانتاج الزراعى يتم فى حيازات قزمية او صغيرة وبادوات بسيطة ، وان غالبية الوحدات الصناعية والتجارية ذات رأسمال قليل ويعمل فيها عدد صغير من الاجزاء او يعمل فيها صاحبها وبمساعدة افراد اسرته على الاغلب . والشائع ان السيطرة الاستعمارية عملت على ابقائنا فى هذا الوضع ، كما ان جذورا له موروثة من العهود السابقة للقرن ١٠٩ لاسباب لا داعى للخوض فيها الآن . وهذه هى الأرضية الاجتماعية الاقتصادية للفكرية الطوباوية ، باعتبارها تتصف بالانتقالية لأنها تحتوى على الرأسمالية من جهة ومايسبق الرأسمالية (تاريخيا) من جهة أخرى .

والعادة ان يتناول المرء الموضوع من زاوية التشابه لما جرى فى اوروبا . وفى هذا بعض الصحة دون شك : فهناك مثلا تيار فكرى محوره دور البطل الفرد فى تغيير الامور باعمال (جسورة) تكسر حوائط (الصمت والخنوع) التى تحيط بالعادة (النكرة) ، وتكررت فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر حوادث الاغتيال السياسى أو الاعمال الارهابية الفردية التى تنتمى بصورة أو بأخرى الى هذا التيار . ومن ثمة يمكن النظر اليها كمواز للحركات الارهابية الاوروبية : فهنا وهناك توجد الفئات الاجتماعية التى تتكون من المنتجين الصغار المعزولين بعضهم عن بعض والذين لا يقيمون الارتباط المنظم لصفوفهم ، ولا يعترفون بدور (الغوغاء) المعدمة ، ويصل اعتزاز بعضهم بنفسه الى الاعتقاد بانه يستطيع ان يغير ما فى البلد من مساوىء بيده المنفردة . ونرى هذا

التيار طوباويا لانه لا يستند الى الدراسة العلمية للمجتمع وعوامل التغيير فيه ، تلك الدراسة التى تشير الى ان النظم الاجتماعية والسياسية قادرة على ان تفرز من الحكام والقادة من يحل محل المقتول منهم ، وان نضال الجماهير هو المحرك الاساسى للتقدم . فمظاهرة المليون مصرى وراء النحاس باشا عام ١٩٥١ والتفاف الشعب حول القضاء على الملكية وحول الاصلاح الزراعى عام ١٩٥٢ عملا على اجلاء القوات البريطانية اكثر مما عملته قنبلة فى سينما او احراق ناد انجليزى .

ومع ذلك ، فالتأمل المتأنى للطوباويات المصرية يكشف عن ان بها خصوصية شديدة تميزها عن مثيلتها الاوروبية تمييزا يجعل المطابقة بينها سطحية فى كثير من الاحيان . فالرجوع الى الاعمال الارهابية يبين مثلا ان الحركة الفدائية فى منطقة القنال ـ وكان بعضها باشتراك ضباط من الجيش النظامى ثم تحت امرتهم فى ظل عبد الناصر ـ لعبت دورا اضافيا وقد يكون مباشرا فى تحقيق الجلاء . وهذا رغم ان تلك الحركة تشكلت من مجموعات صغيرة من الافراد دون ارتباط عضوى بقاعدة جماهيرية منظمة ، وكأن كراهية (الرأى العام) المصرى ـ بهلاميته وشكله السلبى ـ للاحتلال البريطانى ساندت الحركة الفدائية وقتئذ وحلت محل الشبكة الواسعة من المنظمات النقابية والسياسية التى غذت حركة المقاومة الاوروبية للاحتلال النازى .

وقد ظهر فى العقود الاخيرة عدد ليس بالكبير من الابحاث عن الفكرية الشعبية المصرية ، تدرس نواحى محددة منها (اثر الحضارات القديمة ، بقايا المصطلحات الفرعونية والقبطية فى اللغة الدارجة تغير الثقافة الاجتماعية عند الاجيال الجديدة ، اثر البيئة الاقليمية الخ ..) ولكننا لم نعثر حتى الآن على بحث يحاول تقديم صورة تحليلية للهيكل الفكرى الشعبى فى كليته وارتباط عناصره المكونة بعضها ببعض . ولعلنا نستطيع رغم ذلك ان نلتقط مما كتب ومن المشاهدة اليومية بعض الخيوط التى قد تفيد موضوعنا .

ولابد من كلمة اولى قبل تناول عدد من النقط الرئيسية ، وهى ان الاغلبية الكبيرة من المفاهيم الشعبية لمختلف الامور تتميز بالازدواجية ، اى بالتقييم الايجابى والسلبى معا . وكثيرا ما نجد حكما وامثالا تكون نقيضة لاخرى تماما بل كثيرا ما نجد تعبيرات معينة تعنى فى ظرف ما عكس ما تعنيه فى ظرف آخر . وفى تقديرنا ان هذه الازدواجية تعكس ـ ومن بين ما تعكسه ـ امرين شديدى الارتباط بينهما ويتكرران فى القضايا الفرعية : اما الأمر الأول ، فهو نوع من الواقعية العملية والاستعداد للتحول من موقف الى نقيضه مع تغير الظرف والمناسبة . ومع وجود مبادىء مقدسة فى الفكر الشعبى ، الا ان التى لا تمس منها باى ثمن قليلة نوعا ، والنسبية تسود الباقى . ومن هذه الزاوية ، فالتجريبية (البراجماتية) عنصر من عناصر الفكرية الشعبية . واما الأمر الثانى الذى تعكسه ازدواجية المفاهيم فهو الميل الى التقدير بان الاشياء لها طبيعة انتقالية باستمرار ، وانه يندر ان تتخذ

الامور صورة محسومة نهائية . هو النظر الى الثبات في التغير ، وهذا نوع من الاستيعاب لتجربة مصر التاريخية الطويلة .

ويهمنا فى حديثنا ان نركز على بعض القضايا المتعلقة بالمفاهيم السياسية الاجتماعية .

وفى تقديرنا ان القضية الأولى من حيث الاطار العام تتعلق بموضوع الصراع الاجتماعى ونقيضه الوحدة الاجتماعية .

ورغم ان تطورات هامة قد طرأت فى هذا الميدان ، وخاصة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، ثم فى العهد الناصرى من ابراز الطبيعة الطبقية للمجتمع واختلاف المصالح والاهداف ، الا ان الفكرية العامة التى مازالت سائدة الى درجة كبيرة فى العقلية الشعبية هى اولوية الترابط على الاختلاف الاجتماعى . فالفئات القائمة لا تنعكس ذهنيا ــ على الاغلب ــ بالصورة الطبقية بمعناها العلمى الشائع لدينا ، وانما بشكل اقرب الى مصالح خاصة ، مهنية او شخصية ، فى اطار مشترك عام . ان وحدة الامة أعلى هنا من الصراع الاجتماعى ، ويفهم الاستغلال على انه (ظلم) ــ اى التجاوز عن الحق ــ وليس نقيض الحق والمتعارض له . فالتاجر الذى يبيع باسعار السوق السوداء يعتبر (جشعا) ، وصاحب المصنع الذى يعطى اجورا منخفضة (طماع) ... اما وجود التاجر الغنى ، وصاحب الارض الكبيرة او الشركة الصناعية الضخمة ، فهذا امر من منطق الاشياء واقرب الى التقسيم الوظيفى الذى تتطلبه الحياة من انه نظام اجتماعى قد تكون فيه عيوب جذرية اى خاضع للتقييم الكلى . والربح حلال اذا تركت العملية هامشا كافيا لعيش الآخرين ، والا فيكون حراما لقسوته وليس من حيث مبدئه (ومن المفهوم طبعا اننا نتحدث هنا بشكل عام وتخطيطى جدا قاصدين عدم الانتباه الى التنوعات والتفاصيل المتعارضة الكثيرة) .

ومفهوم الامة هنا ليس بالضبط ــ مرة اخرى ــ ذلك الذى نجده فى كتب الاقتصاد السياسى والتاريخ السياسى الاوروبى ، أى المفهوم الذى تعبر عنه الحركة القومية . وكذلك ، فهو لا ينطبق تمام الانطباق على مفهوم الامة العربية الشائع لدى المفكرين (الوحدويين) . بل ان هذا المفهوم فى الفكرية الشعبية اقرب الى (امة الاسلام) بمضامينها لا الدينية فحسب بل والفلسفية والثقافية (بالمعنى العام للثقافة) . وتتضمن فكرة الامة التمايز عن الاجنبى المنتمى للامم الاخرى . ولكن هذا التمايز على درجات لدى الشعب . فهناك من يمكن ان نسميه (اكثر اجنبية) ، وهو الافرنجى غير المسلم . وهناك الاقرب ، وهو العربى المسلم . ورغم ذلك فثمة فرق بين المصرى وغير المصرى عموما . وقليلا ما نلاحظ مثل هذه الظلال فى أوروبا حيث تكون الفواصل بين الامم حاسمة .

وفى الوقت نفسه ، فقد ينظر للأجنبى نظرة قبول او اقل مقاومة ، وهذا اما لاعتباره شرا

ليست هناك فائدة من الوقوف ضده ، او مفيدا لانه صاحب نشاط ليس منتشرا بين المصريين ، او ايضا لانه يمكن الاستفادة من غناه (ونترك جانبا الصفات النفسية للشعب المصرى مثل السماحة وعدم التعصب الخ) .

والقضية الثانية هى الحكم او الحكومة او الدولية بمعنى الأجهزة الحاكمة . والشائع فى الكتابات الكلاسيكية ان الدولة تعبير عن سلطة الطبقة او الطبقات المالكة الكبيرة . ولكن هذا المفهوم غامض وفيه كثير من الابهام فى الذهنية الشعبية . ولاشك ان جانبا من هذه الحالة يتصل بما ذكرناه منذ قليل عن مفهوم الامة كمشترك عام .

وبالاضافة الى ذلك ، فيمكننا ان نلاحظ موقفين متعارضين من الدولة : احدهما ينظر اليها من زاوية القهر ، على انها جابية الضرائب وفارضة اوامرها وقوانينها التى يتعيش من ثمارها الموظفون ويجبر على تنفيذها الناس ارادوا او لم يريدوا . وعليه ، فالرأى ان الافلات منها شيء مقبول كلما امكن . وان هذا الموقف يعتبر ان ثمة فاصلا بين الامة والدولة ، اى يختلف عن ذلك الذى يرى فى الدولة مؤسسات ناشئة عن الامة العصرية .

ومعه ، وبجانبه ، يوجد الموقف الآخر والملازم له ، وهو الذى لا يرى فى الدولة امرا مفيدا فحسب ، بل مؤسسة لا غنى عنها . فمن النادر ان يفكر الناس فى حلول لمشاكلتهم العامة بالمبادرة الذاتية الفردية او الجماعية ، بل يلجأون الى الحكومة او الموظف لهذا الغرض . ورغم ان راتب الوظيفة العامة لم يعد ممتازا كما كان بالنسبة للاجور الممكنة فى المجالات الاخرى ، فمازال الامل المرموق لدى الغالبية الساحقة ان يعيش الفرد فى الحكومة اذ ان الوظيفة مركز اجتماعى ليس اهم فقط من نفعها المادى المباشر ، بل من الممكن ان تؤتى ثمارا مادية اعظم من المرتب نفسه من حيث المزايا الاضافية . وكتلة المقبلين على التعليم المتوسط والعالى انما تفعل ذلك لكى تصل الى الوظائف العامة بناء على الشهادة .

وترتبط بهذا كله ، وتنبع منه ، النظرة الى السياسة والاشتغال بها . فرغم ان الحياة الدستورية لدينا (أو شبه الدستورية) لها تاريخ يقرب من مائة سنة ، وان احزابا وقيادات معينة تمتعت بتأييد جماهيرى ضخم بين الحين والآخر ، الا ان لفظ السياسة له عادة مضامين كريهة لدى الشعب ، منها اللامبدئية والاستنفاع الشخصى والتعرض للاخطار الشديدة والعمل باساليب ظالمة . وفى الوقت نفسه فالسياسى له هيبة خاصة كشخص غير عادى ، ليس فقط لانه يخوض هذا البحر المتلاطم ، بل ايضا لأن المفهوم مقدما انه يستهدف الوصول الى القمة وقد يكون يوما من اصحاب السلطة .

وينعكس هذا المفهوم المزدوج ايضا بدرجة او باخرى على الافراد المنتمين الى اجهزة الدولة او

المرتبطين بها مثل الموظفين وغيرهم . ومن الواضح ان ثمة بونا شاسعا بين هذه النظرة المصرية للسياسة وبين النظرة التى تعتبرها من الوسائل الرئيسية للخدمة العامة والبحث عن الصالح العام .

وعلى النقيض ، فالاشتغال بالخدمة الاجتماعية (مثل الجمعيات الدينية والخيرية او روابط ابناء الاقاليم او اسداء النصح والارشاد او الخدمة الشخصية بالتوسط) امر مقدر بتقييم مرتفع لدى الشعب المصرى .

والقضية الثالثة هى المتعلقة باساليب التنظيم . ففى الغرب ، يواجه الناس مشاكلهم المشتركة العامة عادة بأن يتحدوا فى هيئات ذات مقرات (جمعية ، نقابة ، حزب الخ) ، وتكون هذه الهيئات نسيجا يغطى الامة ويحيط بغير المنظمين ، فتقدر على تحريك صفوف . اما فى مصر ، فنسبة الافراد المنتمين اختياريا وعن طواعية لمثل هذه الهيئات صغيرة جدا دون شك (وليس له دلالة الانضمام الاجبارى او بالامر الواقع الضمنى) ، والقليل من التنظيمات التطوعية الموجودة ملزمة بالارشاد الحكومى بطرق شتى ، واكثرها انتشارا هى الجمعية الشرعية والطرق الصوفية او الاشكال المتفرعة منها .

فالمفهوم الاوروبى للتنظيم الاجتماعى والسياسى ــ اللجنة المحلية ذات المجلس المنتخب ، المؤتمر العام ، اللجنة العليا .. الخ ، ومبادىء الانضباط والتربية على فكرية مقررة ــ هذا المفهوم يكاد يكون غائبا تماما فى العقلية الشعبية المصرية. وانما يتم الارتباط العملى بين الناس فى مراكز الالتقاء الدينى أو النشاط الاقتصادى والأسر أو أمكنة الترفيه، وكذلك حول الشخصيات المحلية، دون ان يستتبع ذلك تنظيم بالمعنى المصطلح عليه، اذ تتركب العلاقات الفكرية والاجتماعية السياسية على العلاقات الشخصية والمصلحية. وفى الوقت نفسه، فهذه الأشكال الخافتة تقوى أحيانا على النمو الفجائى (دور الأزهر أيام الحملة الفرنسية، دور المقاهى فى الحركة الوطنية حتى منتصف القرن الحالى) .

وإذا كانت المظاهرات والاضرابات احداثا موجودة فى سجل التاريخ المصرى ، غير انها مركزة خاصة فى فترات التأزم الشديد العام ، وليست من سمات الحياة الاجتماعية السياسية العامة العادية لدينا كما هى فى البلدان الغربية (ولا تعنينا هنا الاسباب) . غير ان هذا لا يعنى فى تقديرنا الا ان المفهوم الرئيسى للنضال فى الذهنية الشعبية عبارة عن مفهوم ناف او رافض . انه مفهوم سلبى اذا شئنا ، وقد يكون هروبيا فى احيان كثيرة . ولكن الرفض الجهرى المتكرر والمتناثر على صورة واسعة النطاق يشكل عادة نوعا من الاجماع المؤثر تأثيرا كبيرا جدا . انه يشكل ما يسمى بالرأى العام ويوجد مناخا محسوسا ويعطى نتائج لا نرى محركها العينى دائما بوضوح .

ثم ان هذا الاسلوب السلبى قد ينقلب من شكل المجرى الموجود تحت السطح الى ينبوع فائر ،

ونقصد المواجهة الحادة المباشرة . ففى العصر القبطى كان الفلاحون يهربون من الارض الزراعية الى الاديرة ، ثم حدث ان انقلب الوضع الى مظاهرات الرهبان العنيفة فى الاسكندرية ضد الحكم البيزنطى .

وهناك شكلان واضحان لاسلوب المقاومة السلبية . احدهما استخدام الوساطة اى القنوات التى تمكن بصورة ما من التغلغل داخل الاجهزة الحكومية والتأثير عليها لتحقيق الغرض ، انه اسلوب سلبى لانه فردى ، وانما قد يصبح جماعيا وبخاصة عندما يجعل هيئة من هيئات الدولة تتخذ رأيا أو موقفا معارضا فتعكس بذلك الرأى العام . والشكل الثانى شبيه بالأول ، ولكنه يتميز عنه بالتحجيج القانونى ، باعتبار ان الافراد لهم حقوق من الظلم التجاوز عنها (ونجد امثلة كثيرة فى خطابات الشكاوى المرسلة الى المسئولين والمنشورة فى الصحف) .

ولا يقع فى مجال هذا المقال المقتضب ان نحاول تفسير تلك السمات العامة للفكرية الشعبية فى ميدان الاجتماع السياسى ويكفى أن نشير الى اجتهادات فى ثلاثة اتجاهات : منها الاتجاه البيئوى الاقليمى الذى يعتمد على خصائص مصر الجغرافية ، ومنها الاتجاه الذى يربط تلك الفئة بالثقافة الاسلامية العامة التى صبغت بلادنا منذ الفتح العربى ، ومنها مدرسة ظهرت فى الفترة الاخيرة وترى تلك الفكرية نابعة من ارضية مكونات عديدة ، يلعب التراث فيها دورا كما تلعب الاسس المادية للهياكل الاجتماعية الماضية ــ القريبة والبعيدة ــ دورا .

ولا يفوتنا ان نشير الى ان دوائر معينة عملت على استخدام بعض زاويا الطوباوية المصرية ، لا بحثا عن الاندماج مع الشعب ، بل لتحقيق مصالح خاصة قريبة او بعيدة . افلم يدع سلاطين مماليك بالنسب الشريف ، وسعى ملوك لتولى الخلافة ؟ وفى الفترة الاخيرة اغرقت مكتباتنا بالدراسات عن الثورة الادارية وادارة التنمية والادارة المستقبلية . ذلك لان الازدواجية التى لمسناها فى سرعة فى السطور السابقة تفتح الباب لكى تستغل الاستعدادات الفكرية الشعبية استغلالا بغرض التضليل . ولكن تقديرنا انها تحتوى ايضا على نواح مترابطة ستكون مكونة من مكونات مصر نحو التقدم .. وعلى اى حال ، فقصدنا الرئيسى بهذا المقال ان نفتح المناقشة فى الموضوع .

(٢)

اثار مقالنا الاول فى هذا الموضوع (« الثقافة الوطنية » ، العدد الثانى ، ص ٦٠ ــ ٧١) مناقشات واسعة ومتشعبة ؛ وكان بعضها عنيفا دون ذاع .. ونحن نرحب بالحوار : فلم ندع أبداً ان ما كتبناه هو الكمال بعينه ، ولا بأننا نعرف كل شيء . وحبذا لو امسك بعض القراء بالقلم وساهموا بما يستطعون من جهد فى اجلاء القضية التى تهمنا ، قضية ما يريد شعبنا المحبوب وكيف يفكر وما الطريق لكى نخدم اهدافه .

وقد جرت حوارات حول نقط اقرب الى ان تكون مترتبة وتابعة لنتائج هذه الدراسة . ومنها النواحي النظرية (حول الوعى الناقص والوعى الزائف والوعى الكامل) ؛ ومنها النواحي الاجتماعية السياسية (مثل دور المثقفين ودور العمال والكادحين فى الحركة التقدمية) ؛ ومنها النواحي التنظيمية السياسية (حول دور القيادتين الفكرية والجماهيرية والعلاقة بينهما) . ورغم ثراء هذه النقط واهميتها من حيث ارتباطها بمحور موضوعنا ــ الطوباويات المصرية ــ غير اننا نعتقد بضرورة تأجيل النظر فيها ، من طرف كاتب هذه السطور على الاقل . ورجونا من الاخوة الذين شرفونا باثارتها ان يحاولوا تسجيل الاحاديث التى جرت فى تلك النقط حتى تنشر فى المجلة ؛ فليتهم فعلوا .

ولكن ثمة نقطا اثارها معنا زميلنا وصديقنا ابو سيف يوسف ، وهى تقع فى صميم المقال الاول . ففى رأيه اننا وسعنا مفهوم الطوباوية الى ابعد من حدوده وذلك عند الحديث عن الفكرية الشعبية ؛ وفى تقديره ان الطوباويات حركات سياسية تقوم بتجارب فعلية مستمدة مذهبها من الخيال (مثل تعاونيات اوين) فى حين ان هذا لم يحدث الا نادرا فى مصر (والمثال الوحيد المعروف هو حركة « الانصار » للهجرة الى الصحراء عام ١٩٤٧) . وكذلك اخذ علينا ابو سيف معالجتنا للفكر الشعبى على انه « فكرية » (ايديولوجيا) اذ يرى وجوبا ان تكون الفكرية مكتوبة حتى تعتبر كذلك ؛ ومال الى النظر الى ذلك الفكر على انه مجرد « وعى جماعى » لا يصل الى مرتبة الفكرية بسبب تفكهه وتجزئته علاوة على شفهيته . واخيرا ، اعترض ابو سيف على تلميحنا الى طوباوية الفكر الناصرى ، وبنى اعتراضه على انه تولى الحكم فى مصر فعلا حقبة زمنية كاملة ، وانجز خلالها تقدما ملموسا . ويهمنا هنا مناقشة هذه النقط حتى يستطرد حديثنا على طريق اكثر تمهيدا .

وردنا على الزميل ابو سيف هو ان من يطالع مقالنا السابق فى عناية لن يجد اننا طابقنا بالضبط بين كل فكر شعبى وبين الفكرية الطوباوية . بل الذى قصدناه هو ان الافكار الشعبية عبارة عن نوع

من التربة الخصبة للطوباويات ، وان مكونات تلك التربة تتواجد فى التيارات الطوباوية فى ترابط وتنسيق يختلف من تيار الى آخر ، فتشكل فكريات . فليس كل فرد من أفراد شعبنا صاحب طوباوية ، وان كانت ذهنيته تقدم للطوباويات موادها الجوهرية .

ولكن لا نتفق مع ابو سيف فى النقطة الثانية ، وهى انكاره ان الفكر الشعبى يشكل فكريات . فاعتباره هذا الفكر « وعيا جماعيا » فقط يجعل من الذهن الشعبى مجرد وعاء يترسب فيه تسجيل الاحداث الماضية والحاضرة بصورة عفوية وكيفما اتفق . فنحن ، على العكس ، نلاحظ ان ثمة ترابطات بين تلك الرسوبيات الفكرية طبقا لقواعد معينة بين السبب والمسبب ، اى تشكل منطقا ، وان لم يكن المنطق الارسطى او الرياضى ، وان لم يكن كذلك المنطق الجدلى أو العلمى . وان التجزؤ والتفكك اللذين نلاحظهما فى الفكرية الشعبية لهو احد اشكال ذلك المنطق الذى يختلف عن منطقنا دون أن تنتفى منه ــ رغم ذلك ــ صفته العقلانية : فهو ــ فيما نعتقد ــ مصدر المكونة التجريبية فى الطوباويات المصرية ومعارضتها « للنظريات المذهبية » . فافراد الشعب ، اذ ينشطون فى الحياة الاجتماعية نشاطا هادفا ومثمرا ــ لأنه منتج فى الاساس ــ فلا يعود هذا النشاط (وبالتالى لا يعود ترابط خطواته المتتالية) الى ما يفرض عليهم من دوافع قاهرة وقيود موجهة خارجية فحسب ، بل يعود جزئيا ايضا الى ارادتهم الخاصة اى الى رؤيتهم المتكاملة للامور . وهذه تكاد تكون من البديهيات الأولى التى تقول ان الفلسفة ليست مهنة الفلاسفة فقط بل ممارسة ايضا عند الشخص العادى . ويقول الناس لدينا « لكل واحد نظرية » ..

ولذلك ، ففى رأينا ان الكتابة ليست شرطا لتوجد الفكرية فى مصر ، وان كانت الامية من الاسباب التى تجعل الفكرية الشعبية تفتقر الى بعض الاسس والمكونات العلمية الحديثة . بل يمكن القول ان الامية من الاسباب التى تعطى للفكريات الشعبية صبغاتها الطوباوية .

اما ضرورة قيام التجارب الفعلية الطوباوية لكى نعترف لاصحابها بهذه الصفة ، فنظنها فكرة غير صحيحة . فاذا كان اغلب النشاط الاقتصادى والاجتماعى والفكرى ، وكل النشاط السياسى تقريبا ، يقع تحت اشراف الدولة فى مصر منذ زمن بعيد وباستثناء فترات قصيرة ، فهل يتصور امكان قيام مشاعات طوباوية مستقلة فى مصر مثلما وجدت فى فرنسا وانجلترا وامريكا ؟ نعم ، لقد وجدت محاولات ، وكانت من نوعين على ما نظن : نوع مثل حركة الانصار السابقة الاشارة اليها ، او اتجاهات اخرى للهجرة الى الصحراء ، ولم تعش لاسباب عديدة ؛ ونوع يكاد يكون جزءا من المجتمع نفسه مثل النساك وحركة بعض المثقفين الاقباط الى الاديرة فى الحقب الاخيرة . وانما الحركات الطوباوية فى مصر تكاد تتجه بالضرورة كلها الى مواجهة التغيير السياسى ، اما مباشرة على اشكال ملموسة واضحة الهيكل (التكفير والهجرة مثلا) او بصورة محلولة فى المناخ العام كاعتراض

سلبي وامتعاض ساخط .

واخيرا ، فنود ان نوضح هنا تأكيدنا على الصفة الطوباوية للمذهب الناصرى ، وان كان باقتضاب شديد حتى لا نخرج عن مجال المناقشة . فمحور هذا المذهب كان استهداف اقامة مجتمع قاعدته العظمى ومثله الأعلى هو المنتج الصغير عامة والفلاح الصغير خاصة ، او من يكون على مستواهما المادى والاجتماعي ممثل خريج المدارس الثانوية والجامعية المجانية – ولم يكن بكل تأكيد العامل الأجير الصناعي او الزراعي . ولقد امكن لهذا المذهب ان يقيم نظاما مدة لان ذلك المثل الاعلى هو القاسم المشترك الاعظم فى المجتمع المصرى اما حقيقة وواقعا او خيالا واملا . وساعدت ظروف داخلية ودولية مناسبة على قيام ذلك النظام . ولذلك قلنا فى المقال السابق ان الظروف الحاضرة تجعل ممكنا ان تقيم الطوباويات المصرية نظما تقدمية تنجز مهاما . غير ان الظن ان الانتاج الصغير يستطيع ان يكون محورا دائما للنشاط الاجتماعي دون خطوات اخرى نحو الاشتراكية (لاتهام هذه الخطوات بانها « مستوردة » وغير نابعة من « واقعنا ») قد فتح الباب على المصالح الرأسمالية الكامنة فى المنتج الصغير نفسه . ولقد كانت الناصرية مذهبا تقدميا لانها رفضت الرأسمالية المستغلة ، ومذهبا طوباويا ايضا لانها – على ما كانت عليه – لم تستطع منعها . وهزم المذهب الناصرى نفسه بنفسه فى نفس الوقت الذى كان أعداؤه يرفعون عليه السيوف .

ولا تنطوى تسميتنا بالطوباوية على أى اتجاه للتحقير او الازدراء . فبدون المركب الطوباوى فقدت الاشتراكية العلمية تطلعها الى مستقبل مختلف جذريا عما هو قائم . وقد رسم المذهب الناصرى – بالتجربة التى اقامها – بعضا هاما من معالم هذا المستقبل . ليس هذا فحسب ، بل ان معظم الحركة التقدمية الحاضرة – بتاريخها البطولى المجيد – نراها ذات سمات طوباوية ايضا ، وان كانت من منابع اخرى ؛ وذلك بالتحديد للاسباب التى تجعلها فى أزمة الآن اى سيرها فى دروب من التفكير والاساليب بعيدة عن الواقع فى كثير من الاحيان ، فلم تثمر تقدما حاسما بعد طول المدة التى انقضت منذ نشأتها . ولكن هذه ايضا قصة اخرى .

فى الاسس الاجتماعية للطوباويات المصرية

فى مقالنا الاول اشارة عابرة الى ان مجتمعنا يحتوى على عناصر عديدة من النظم الاقتصادية الاجتماعية السابقة للرأسمالية . وقد اصطلح اغلب الباحثين على اعتبار هذا الوضع تخلفا ، لا بسبب فقر مواطنينا وانخفاض متوسط نصيب الفرد من الناتج القومى فحسب ، بل وايضا على الاساس الضمنى ان الرأسمالية – بصفة عامة – معيار التقدم وصاحبة لوائه .

وكانت الحركة التقدمية المصرية ترى – حتى فترة قريبة – ان احوال بلادنا هذه ظروف مرحلية مؤقتة ، تمر بها فى انتقالها الى الشوط الانضج من الرأسمالية . فالابحاث المدرسية

(الكلاسيكية) كانت قد لقنتنا ان الاتجاه العام للرأسمالية هو الى الشمول العالمى ، والى رسملة البلاد التى كانت لا تزال فى مراحل ماضية ؛ فمصر مثلا عرفت الاعتراف القانونى بحق الملكية الفردية للارض بفعل الرأسمال الأجنبى .. وخلال عملية الرسملة هذه تنشأ ـ او تقوى ـ طبقة رأسمالية قومية مصرية تريد ان تنفرد بالسوق الداخلى لكى تدفع به الى مستوى اعلى من الهيمنة ، والى القضاء على البقية الباقية من الاكتفائية فى الاقتصاد ؛ وقد الغيت السخرة مثلا نهائيا فى مصر فى ظل حكم احد فروع تلك الرأسمالية (١٩٣٠) . وان النظام الرأسمالى الاكثر تقدما يمثل ـ على العموم ـ مستوى اعلى للاجور ، وعرضا اوفر من السلع ، ورحابة اكبر من الحريات ، وتقدما فى التعليم والصحة والخدمة الاجتماعية ، مما يجعل الكادحين يجدون فيه ـ هم الآخرون هدفا قريبا مصلحيا يسعون اليه ويكافحون من اجله ؛ فالطبقات الشعبية فى مصر مثلا ساندت الوفد وكانت العمود الفقرى للحركة القومية البورجوازية بابعاد السياسية والاقتصادية والفكرية .

هذا ما كنا نتعلمه فى الاربعينات . وكانت الدعاية التقدمية المصرية تشرح للطبقة العمالية ان مصلحتها فى الاسراع بالتطوير الرأسمالى ، والثورة الرأسمالية ، باعتبارهما يفتحان الطريق امام المرحلة التالية ، وهى المرحلة الاشتراكية .

وكأن القوى الثلاث ـ الاستعمار ، البورجوازية ، والكادحون ـ تعمل فى اتجاه رسملة البلاد والتخلص من بقايا النظم السابقة ، فى حركة حتمية ، رغم ما فى كل منها ، وبين كل منها من تناقضات . ولم يكن النظر الى النظام الرأسمالى المصرى الاعلى انه شكل من اشكال الرأسمالية المجردة العامة ، ينطبق عليه ما يجرى فيها من قوانين الرأسمالية الشاملة العالمية ، ولا يختلف عنها الا فى تفصيل شكلى هنا او هناك ، تفصيل يجعله مجرد متخلف بعض الشىء . وكنتيجة ، كنا ننظر كذلك الى الاشتراكية التى سوف تبنى فى مصر على انها من نوع الاشتراكية العالمية المطلقة ، شقيقة للاشتراكية السوفيتية او الصينية او غيرهما مثلما الابن الاصغر شقيق الابن الاكبر ولا يختلف عنه فى صلبه وانما فى جزئية من الدرجة الثانية .

ومع حصول المستعمرات السابقة على الاستقلال منذ النصف الثانى من الاربعينات ، وتكوين ما يسمى بالعالم الثالث ، وقيام المعارك التحريرية الكبرى تحت رايات لم تكن معروفة من قبل مثل عدم الانحياز والحياد الايجابى ؛ وشتى انواع الاشتراكيات الاقليمية والقارية والدينية ، ثم وقوع العديد منها مرة اخرى بين انياب الاستعمار الجديد ، صارت البلدان المتحررة حديثا ـ ومنها مصر ـ موضوع دراسات من بعض ابنائها ومن بعض الاجانب ايضا ، بهدف ادراك الخصوصيات التى حالت دون ان تتحقق تلك التنبؤات السابقة الاولى ، واعاقت تطور تلك البلدان ونموها طبقا للمراحل المحفوظة (مثل مرحلتى « الاقلاع والانطلاق » التى قالت بهما مدرسة روستو ، أو مرحلة

« الثورة الوطنية الديمقراطية » التى قالت بها مدرسة ستالين) . وبصرف النظر عن النظريات والوصفات المختلفة التى تقدمت بها المدارس المتنوعة ، غير ان الوقائع التى سجلتها التقارير الاقرب الى النزاهة والحيدة (الصادرة من هيئة الامم مثلا) تسجل ظاهرة لم تكن ندركها فى الماضى او نلتفت اليها ، وهى ان اغلب بلاد العالم الثالث ابعد اليوم عن اللحاق بالدول المتقدمة عما كانت عليه بالأمس . او ــ وهذا اقل التقدير بالنسبة للاغلبية ــ ان مكونات التخلف فيها تشكل نسبة لم تتغير كثيرا عن الماضى . وعلى اى حال ، يمكن القول ان عناصر النظم السابقة للرأسمالية مازالت باقية جنبا الى جنب العناصر الرأسمالية ، وان كان الوضع النسبى بين الاثنين قد تغير فى هذا المجال او ذاك ، او هذا القطاع او ذاك من الاقتصاد والاجتماع والسياسة فى هذه الدولة او تلك .

ولنحصر حديثنا على مصر ، ونراجع تلك العوامل الثلاثة التى كان من المظنون انها تدفع ببلادنا الى مزيد من التطور الرأسمالى . وليس قصدنا ان نقدم تقريرا هنا ، بل مجرد بعض الاشارات التى تصور الفكرة . فنجد بالفعل ان الاستعمار الاجنبى قد حول مصر الى مزرعة قطن لصناعة لانكاشاير ، ودفع من اجل ذلك بالمعاملات النقدية وبعلاقات الانتاج الرأسمالية حتى ابعد قرية على حدود الصحراء او النوبة الخ من عملية « التحديث » (أى الرسملة) الواسعة التى افتخر بها امثال كرومر . غير ان السيطرة الاجنبية لم تفعل هذا فقط ، بل اثرت ايضا ــ وفى الوقت نفسه ــ بالاتجاه العكسى : ولنتذكر مثلا ان اوائل هذا القرن رأت صدور قانون الخمسة افدنة الذى يبقى على الملكية القزمية ويربط الفلاحين بالارض ؛ وان انشاء القناطر وحفر الترع الجديدة ومد السكك الحديدية ، و « اصلاح » الاداة الحكومية ، قد قوت من سلطة الدولة المصرية وابقت على تدخلها واسعا فى الشئون الاساسية للاقتصاد المصرى ، وخاصة الزراعة . وكانت الفرق المساعدة للجيش البريطانى فى الحرب العالمية الاولى بمثابة سخرة حقيقية ؛ كما ان سياسة الباب المفتوح أمام البضائع الاجنبية حال دون التصنيع ودون تقوية الرأسمالية الصناعية بالتالى مدة طويلة . ولسنا ندعى اننا نقدم هنا معلومات جديدة ، اذ ان دور الاستعمار الاجنبى فى الابقاء على تخلف بلادنا امر كان ــ الى وقت قريب — من عناصر المناهج المدرسية . ولكن الذى نود لفت الانتباه اليه هو ان هذا التخلف يعنى بقاء المكونات السابقة للرأسمالية حية تتجدد جنبا الى جنب المكونات الرأسمالية نفسها . بل يمكن القول هنا — كما يمكن قوله بخصوص ما يأتى بعد ايضا — ان الاولى والثانية كانتا متلازمتين مترابطتين مثل التوأمتين السياميتين ــ فى محصلة واحدة هى السياسة الاستعمارية . ومن يدقق النظر فى سياسة الاستعمار الجديد هذه الايام يجد انها لا تختلف فى جوهرها عن السابقة اختلافا كبيرا ، وان اضفى عليها بريق اشد خبثا .

واما الرأسمالية القومية المصرية ، فقد نادت بمصر للمصريين ، وانشأت بنك مصر وصناعاتها

واقامت المؤسسات العصرية . ومع ذلك ، فيكفي القول ان عجزها عن استكمال المرحلة الرأسمالية صار مفهوما شائعا منذ بضع عشرات من السنين . فغالبا ما رأت فى الاستعمار الاجنبى حليفها ، واقصى ما تطلعت اليه ان تكون شريكته ويترك لها نصيبا ؛ ووقفت دون خوض غمار الصناعات الاساسية التى يمكن ان تغير وجه مصر الاجتماعى وتكوينها الطبقى تغييرا عميقا ، ورأت فى الطين الواسع التاج المرموق ، وفضلت الريع العقارى على الربح الرأسمالى ، والايجار العينى والمقاسمة على الزراعة على الذمة ، وتشغيل الفأس اليدوية على ادارة المحراث الآلى . ولاشك ان ثمة عاملا سياسيا ــ الخوف من فتح الباب للثورة ــ فى هذا الموقف الذى جعل الرأسمالية المصرية لا تعمل من اجل النظام الرأسمالى الا فى حياء وبالهوينى ؟ ولكن الذى يهمنا هنا هو العامل الاقتصادى ، اى ان ظروف استمرار ما قبل الرأسمالية اكثر كسبا ــ ومن ناحية الكم النقدى والكيف الاجتماعى ويسر المناخ ــ اكثر كسبا من النضج الرأسمالى نفسه . وليست هذه خصائص السلف فحسب ، اذ تبين الدراسات الاقتصادية الاخيرة ان عائدات قناة السويس والبترول والعاملين بالخارج ــ وهى ايضا انواع من الريع ــ هى السبب الرئيسى فى زيادة الناتج القومى الحالية فى حين ان انتاج الصناعة والزراعة يحتل مركزا جد متواضع .

ولتحقيق هدفها المزدوج هذا والمتناقض ، احتاجت الرأسمالية المصرية الى جهاز دولة مركزى قوى ايضا . وليس هذا فحسب لانها تعايش ظروفا عالمية عامة تتميز بتقوية اجهزة الدول ؛ ولا ايضا لانها لا تتمتع بالهيبة الادبية الكافية لدى الشعب فيلزمها سياط الهجانة . بل وخاصة لانها لا تستطيع ــ على العموم ــ الا ان تنشط فى كنف الدولة التى تقوم عنها بالدور الكبير فى الحياة الاقتصادية تنظيما وصيانة واشراف وانتاجا (القطاع العام) . وان الدعوة العالية المستمرة الى رسملة هذا القطاع مع بقائه على ضخامته ، انما تبين انه مطلوب للتطور الرأسمالى ومعرقل له فى آن واحد .

واخيرا ، فاذا كان جانب من الكادحين ــ المعدمون واشباههم ــ يعملون اجراء كعمال زراعيين وتراحيل ، ويهجرون الريف الى المدينة ، فان القسم منهم الذى يعمل فى الصناعة الحديثة نسبة صغيرة ، اذ ان الباقى فى القطاعات غير الانتاجية (التجارة والخدمات) ، ويعمل بصورة متقطعة وجزئية ، فتتشكل كتلة منهم ضخمة ما دون الطبقة العمالية . كما ان العمل فى الورش والمحلات الصغيرة الحرفية وغير الحرفية منتشر بصوة كبيرة بالمقارنة مع ما يحدث بالغرب . ونسبة من العمال الصناعيين من الاصل الريفى لا تحتفظ فقط بعلاقاتها بالقرية ، وبالعشيرة المهاجرة الى المدينة ، بل كثيرا ما تعود بعد سن معينة اليها وتتحول مرة اخرى الى الزراعة الصغيرة . هذا بالاضافة الى ان الملكيات الصغيرة والقزمة مازالت هامة فى الريف (وزادت بعد الاصلاحات الزراعية الناصرية) وتستعمل فى استغلالها الادوات التقليدية دون تغيير كبير ، وتعتمد فى قوتها اليومى على انتاجها

الذاتى ، وفى اكثر احتياجاتها المباشرة على ما تعمله القرية . فالطبقات الكادحة المصرية هى الاخرى ، تعيد توليد السمات السابقة للرأسمالية فى نفس الوقت الذى ينحدر منها الجانب الاجير للرأسمالية . وهكذا توجد قناطر مستمرة ـ ذهابا وايابا ـ بين الطبقة العاملة الحديثة وبين الطبقات السابقة للرأسمالية .

هذا . ولا تكون الصورة كاملة اذا نسينا دور الدولة المكمل لادوار تلك القوى جميعا . وفى الخمسينات ازدهرت المدرسة الاجتماعية الامريكية التى تدرس البيروقراطية كمحرك « للتحديث » فى العالم الثالث ، والفرع الاقتصادى السياسى منها الذى يبحث فى « ادارة التغيير الاجتماعى » . والحق ان الدولة كانت من الادوات الرئيسية التى فرضت على مصر تحولات رأسمالية حاسمة منذ محمد على وحتى الآن ، ان سلبا ام ايجابا .

وبدا فى كثير من الاحيان وكأنها تمسك بالمبادرة دون الطبقات الاجتماعية ذاتها ، بل تولد بعض هذه الطبقات من رحمها . ولكن هذا ليس سوى وجه واحد للعملة . فاذ تتولى الدولة تلك المهام المهيمنة ، فانها تستولى على التنظيمات المدنية (اتحاد الصناعات او اتحاد العمال الخ) او تقيمها بايديها (النقابات المهنية ، الجمعيات التعاونية) وتجعلها آليات تنفيذية تخضع لمشيئتها السكان (الحملات الاجبارية لتنقية الدودة ورش المبيدات ، تنظيم الدورة الزراعية وتسليم الحصص ، التسعيرة الجبرية والتموين ، توثيق التطابق بين الجهاز السياسى الحاكم وبين الهيئات المهنية والعمالية والثقافية والرياضية والاقتصادية الخ) . ولا نقصد هذا المغزى السياسى اساسا لهذه الظاهرة ، بل فعاليتها الاجتماعية الاقتصادية ، من حيث انها تلعب دورا احتكاريا وتضيق من مجال المنافسة الرأسمالية ، وتعرقل بالتالى نضج الرأسمالية ذاتها .

وهكذا ، فان الكثير من القوى الرئيسية التى كان من المتوقع ان تعمل من اجل تحول مصر الرأسمالى تحولا كاملا حاسما نهائيا ، انما كانت تعمل ـ ولا تزال ـ فى الوقت نفسه فى الاتجاه العكسى ايضا ، اى من اجل الابقاء على السمات الخاصة ببقايا النظم السابقة للرأسمالية . هذا اذا استثنينا فئة قليلة من المستنيرين المنتمين الى الصفوة ، ودوائر ضيقة من المفكرين المتشربين بعقلية تقدمية ، ونسبة محدودة من العمال الذين يعملون ـ اغلبهم ـ اجراء فى الجيل الثانى او الثالث . والنتيجة ان مصر ظلت دون تحول اجتماعى اقتصادى جذرى وحاسم منذ مدة طويلة ، او اقدمت على خطوات فيه ثم ارتدت عنها . فاحتفظ جانب كبير من الهيكل الاقتصادى المصرى بطبيعة انتقالية ، وهو بالدقة الامر الاكثر خصوبة لنمو التيارات الطوباوية وانتعاشها ، لانه يوحى بشكل قوى ومتكرر باستمرار انه يمكن للمرء ان يختار جانبا دون الجانب الآخر من جانبى هذا النظام الواحد .

فى الدوافع الفكرية للاوضاع الاجتماعية الانتقالية

اشرنا فى السطور السابقة الى المؤثرات الاجتماعية الاقتصادية على الاوضاع الفكرية . غير ان التأثير ذا الاتجاه العكسى موجود ايضا ، ونقصد ان التيارات الفكرية التى تجد فى الاوضاع الانتقالية خصوبة لنمودها ان تعمل بدورها على الابقاء على انتقالية الاوضاع ، وتحول دون القضاء تماما على البقايا السابقة للرأسمالية كما تعرقل النضج الرأسمالى نفسه .

والمعروف مثلا ان الصناعة المصرية لا تستطيع الازدهار لضيق السوق الداخلى . وبدوره ، فليس هذا الضيق راجعا فقط الى فقد اغلبية السكان ، بل ايضا على الميول الاكتفائية فى المعيشة ، وهى ميول موروثة من النظم الاجتماعية السابقة . واذ يهاجر ريفيون الى المدينة ، فنرى الحضريين يتطبّعون بهذه الميول الاكتفائية مثل تربية الدواجن فى المنازل واستهلاك الدقيق لصنع الخبز . وقد بينت بعض الدراسات السكانية ان عواصم القطر الكبرى بها سمات ريفية تكاد تكون مساوية فى القوة مع السمات الحضرية ، فى حين ان تأثيرات المدينة لم تمس القرى الا بصورة سطحية . وتلاحظ كثرة التغيب لدى عمال الصناعة ، وخاصة فى الفئات الدنيا وغير المهرة منهم ، وعودتهم الى الريف بعد سن معينة ، الأمر الذى يخفض الانتاجية ويدفع الى تكثيف الايدى العاملة فى الانتاج بدلا من تكثيف الرأسمال . ويعود انخفاض الانتاجية جزئيا ايضا الى ان جانبا من العمال والموظفين يفضلون عملا اقل كثافة وشدة وان ترتب على هذا احتمال عدم حصولهم على زيادة فى الاجر . وقد اثير منذ فترة مشروع اعطاء نصف الاجر للمرأة اذا تركت العمل للعناية بالمنزل ، فكانت الموافقة على هذه الفكرة بين النساء المشتغلات غير قليلة .

وقد يكون اهم من هذا كله ان افراد الشعب العديدين ، اذ لا يعرفون التنظيم المهنى او النقابى او السياسى المستقل ، ولا يعتمدون على السوق بشكل كلى ، انما ينشطون اقتصاديا واجتماعيا خلال العلاقات العشائرية والأسرية والروابط الاقليمية وعلاقات الجيرة . وفى كثير من الاحيان يحدث التزواج بين هذه الهياكل السابقة للنظام الرأسمالى وبين مؤسسات المجتمع العصرى بحيث نجد مثلا ان نقابات معينة (عمال الشحن والتفريغ بميناء الاسكندرية) عبارة عن مجموعة من الطوائف الاقليمية ، على رأس كل منها شيخ يتزعم ابناء بلدته ؛ وفى الاربعينات قامت المعارك فى مصنع اللوزى للحرير الصناعى بحلوان بين العمال « الدمايطة » و « الحلوانية » . وانتبه باحثون الى ان بعض الروابط العشائرية جعلت تتحلل فى عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر فى الريف ، ولكنها اخذت تكتسب شيئا من القوة الجديدة مرة ثانية فى الفترة الاخيرة . وبطبيعة الحال ، يعمل الالحاح الرسمى على « اخلاق القرية » فى هذا الاتجاه ، فى نفس الوقت الذى يعبر فيه عن حركة اجتماعية موجودة بالفعل تمثل تلك الاخلاق فى عينيها مثلا اعلى ؛ ذلك لأن فئات واسعة من الكادحين تلجأ تلقائيا الى

الاشكال الاجتماعية الماضية من التنظيم مستخدمة اياها كخنادق دفاع دون شراسة الموجة الرأسمالية التى لا تعرف الا الحساب نقدا .

فى الطوباويات المصرية كعامل مزدوج

نفهم الطوباويات عادة على انها خيالات بسطاء يتهربون بآمالهم من الدنيا الحقيقية ويديرون ظهورهم للحلول الواقعية التى لا تتحقق الا « بالنضال الواعى » . غير اننا ننسى ان النظرية قد تتحول الى قوة مادية عندما تتغلغل فى الجماهير ، وخاصة اذا كانت الظروف مواتية لتأثير تلك القوة . فالاحلام الغامضة للكادحين ـ التى بقيت ظلال واسعة منها دون تعبير منطوق ـ كانت من مكونات الشخصية المصرية ، وحافظت على جوانب من قوتها فى وجه المؤثرات الخارجية فى نفس الوقت الذى كانت تستوعب جوانب اخرى من هذه المؤثرات وتتمثلها .

والحق ان تمسك الطبقات الكادحة بالهياكل والعلاقات العشائرية والاكتفائية المشتركية كان من العوامل التى ابطأت عملية التطور المصرى فى الماضى ومدة طويلة ، وهذا جنبا الى جنب خصوصيات طبقاتنا الحاكم والسيطرة المخربة للاستعمار الاجنبى . غير اننا ، اذا دققنا النظر فى نتائج حركتنا الوطنية ، لوجدنا انها لم تعمل على فتح سبل التقدم امام مصر لمجرد انها حاربت تلك السيطرة الاجنبية فقط ، بل وايضا ـ وهذا بيت القصيد ـ لأنها عادت فى كمونها التطور الرأسمالى ، ان دفع به اصحاب القبعات او اصحاب الطرابيش . وانه لأمر جديد بتقديرنا ان ترتفع شعارات العدالة الاجتماعية وحقوق الفقراء بعد اقل من عشر سنوات على معاهدة ١٩٣٦ ، لا بل طوال الفترة السابقة ايضا ، وان كانت اكثر خفوتا من الآن ؛ ومن الواضح الآن ان الاصلاح الزراعى الأول كان مقدمة لابد منها لكى تجبر بريطانيا على الجلاء . ففى ذلك الوقت كان ظهور قوى اجتماعية وسياسية جديدة على المسرح الداخلى وفى الميدان الدولى قد اوجد امكانيات لم تكن منظورة من قبل لكى تحقق الاشتراكية الطوباوية انجازا فى مصر .

احمد صادق سعد

(مارس ١٩٨١)

ببليوجرافيــا
مؤلفات « أحمد صادق سعد »

اعداد : راوية صادق

أولا : مؤلفات باللغة العربية

١ ـ مشكلة الفلاح	دار القرن العشرين للنشر ، القاهرة	١٩٤٥
٢ ـ مأساة التموين	، القاهرة	١٩٤٦
٣ ـ فلسطين بين مخالب الإستعمار	، لجنة القاهرة للتأليف والنشر ، القاهرة	١٩٤٦
٤ ـ أسئلة وأجوبة حول الموقف الراهن	، القاهرة	١٩٥٦
٥ ـ صفحات من اليسار المصرى	مكتبة مدبولى ، القاهرة	١٩٧٦
٦ ـ تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ٤٨ ـ ١٩٧٠		
	(بالاشتراك مع عبد القادر ياسين) ، بيروت	١٩٧٧
٧ ـ تاريخ مصر الاجتماعى الاقتصادى	دار ابن خلدون ، بيروت	١٩٧٩
٨ ـ تاريخ العرب الاجتماعى ، تحول التكوين المصرى		
من النمط الآسيوى إلى النمط الرأسمالى	دار الحداثة ، بيروت	١٩٨١
٩ ـ نشأة التكوين المصرى وتطوره	دار الحداثة ، بيروت	١٩٨١
١٠ ـ دراسات فى المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الاسلاميين .		
كتاب الخراج لابى يوسف	دار الفارابى . دار الثقافة الجديدة	
	بيروت . القاهرة	١٩٨٨

ثانيا : ترجمات

١ ـ البيروقراطية (عن الفرنسية)	دار التحرير ، القاهرة	١٩٤٦
٢ ـ ست دراسات فى النمط الآسيوى		
تحرير وترجمة ومناقشة رأى معارض	دار الطليعة ، بيروت	١٩٧٩

٣ ـ « الدراسات التاريخية المصرية المعاصرة » عن فترة ٣٦ ـ ١٩٥٢
بحث فى الطابع العلمى والسياسى للمنهج تأليف رؤل ماير
دار شهدى للنشر ، القاهرة ١٩٨٨
٤ ـ مشكلة التكوينات الاجتماعية فى التاريخ الصينى
تأليف جونتر ليفين (لم تُنشر) ١٩٦٧
٥ ـ « الطبقة العاملة على ضفاف النيل »
للمؤلفين « زخارى لوكمان » و « جول بنين »
ترجمة كاملة للجزء الأول ١٩٨٨

ثالثا : مقالات مختلفة (مرتبة تاريخيا)

١ ـ أضواء على اقتصاديات اسرائيل
مجلة « مصر المعاصرة » العدد (٣٤٧) السنة (٦٣) ١٩٧٢
٢ ـ إضافة الى دراسة د . رفعت السعيد « كتابات عن الطبقة الوسطى المصرية »
ـ مجلة « الطريق » ، بيروت ، دار الحقيقة العدد (٤) السنة (٢١) ١٩٧٢
٣ ـ الحركة الوطنية الفلسطينية منذ النكبة الى ١٩٧٠
مجلة « دراسات عربية » بيروت العدد (٩) السنة (٧) ١٩٧٣
٤ ـ الديمقراطية فى مصر بين المطالبين بتوقيع الاتحاد الاشتراكى والمطالبين بحرية
تكوين الأحزاب مجلة « الثقافة » بغداد العدد (٢) السنة (٥) ١٩٧٥
٥ ـ المخطط الأمريكى فى الميدان الثقافى والفكرى
(نص خطاب ألقاه فى مؤتمر لاتحاد الطلاب الفلسطينيين) ١٩٧٦
٦ ـ دور المثقف العربى مجلة « قضايا عربية » بيروت العدد (٣) السنة (٦) ١٩٧٩
٧ ـ تأملات فى بعض مشاكل البلاد العربية فى ضوء الاسقاط التاريخى
(تقريب لمحاضرة ألقاها فى بودابست بالفرنسية فى اكاديمية العلوم المجرية) لم تُنشر ١٩٧٩
٨ ـ الفرق الاسلامية/الزعيم فى ضوء الاسقاط التاريخى
مجلة « المصير الديمقراطى » بيروت العدد (١) السنة (١) ١٩٨٠
٩ ـ نمط الانتاج الآسيوى فى العالم
مجلة « دراسات عربية » دار الطليعة بيروت العدد (١٢) السنة (١٦) ١٩٨٠
١٠ ـ جولة حول النمط الآسيوى للانتاج (مقالة لم تُنشر) ١٩٨٠
١١ ـ بين الديمقراطية الداخلية والخط الديمقراطى (مقالة لم تُنشر) ١٩٨١
١٢ ـ مدخل لدراسة الطوباويات المصرية (جـ ١)
مجلة « الثقافة الوطنية » القاهرة العدد (٢) ١٩٨١
١٣ ـ حول المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الاسلاميين
مجلة « دراسات عربية » بيروت دار الطليعة العدد (١) السنة (٢) ١٩٨٢

١٤ ـ **اشتراكية البورجوازية الصغيرة . حدودها وحدود منهجها**
(مقالة لم تُنشر) ١٩٨٣

١٥ ـ **مدخل لدراسة الطوباويات المصرية (جـ ٢)**
مجلة « كتابات » القاهرة العدد (٩) ١٩٨٤

١٦ ـ **حاجتنا الى استراتيجية اشتراكية جديدة** (جـ ١) مجلة « الطليعة » . القاهرة ١٩٨٤

١٧ ـ **مشاركة فى ندوة بعنوان « النمط الآسيوى وواقع المجتمعات العربية »** .
كتيب صادر عن دار الكلمة بيروت ١٩٨٤

١٨ ـ **الحراك والحراك العكسى وعلاقتهما بالتنمية** (مقالة ألقاها فى المعهد العربى للثقافة العمالية وبحوث العمل . الجزائر . الندوة الرابعة) ١٩٨٤

١٩ ـ **بين « التراث الحضارى » والتنمية . تجربة الهند** (مقالة لم تُنشر) ١٩٨٤

٢٠ ـ **بين التنمية والتراث** (محاضرة ألقاها فى ندوة « النظم الاقتصادية (الرأسمالية والاشتراكية والاسلامية ، والثقافية » . القاهرة) مقالة لم تُنشر ١٩٨٥

٢١ ـ **مفهوم الدولة فى الفكر العربى الاسلامى**
مجلة « قضايا فكرية » . الكتاب الأول . يوليو ١٩٨٥

٢٢ ـ « **استشراق استعمارى واستشراق مصرى** » (محاضرة فى ندوة « من شرق لآخر » تعريب لمحاضرة القاها فى المركز الفرنسى للدراسات والتوثيق والمعهد الفرنسى للآثار الشرقية) . ذكر انها تحت الطبع ولم نجدها منشورة ١٩٨٥

٢٣ ـ **التنمية والهوية الثقافية الوطنية**
مجلة « دراسات عربية » دار الطليعة بيروت ١٩٨٦

٢٤ ـ « **ملاحظات عن النواحى السياسية والفكرية للتأثيرات المتبادلة بين الدولة والقاهرة** »
مقالة ألقيت فى ندوة مؤتمر الاتحاد الدولى للعلوم الانثروبولوجية الإثنولوجية ١٩٨٦

٢٥ ـ **مصر شبه الشرقية** مجلة « قضايا فكرية » الكتاب الثالث والرابع أغسطس ـ اكتوبر ١٩٨٦

٢٦ ـ **حاجتنا الى استراتيجية جديدة** (جـ ٢) قراءة ثانية فى أحداث يناير
مجلة « الطريق » بيروت العدد (٤) السنة (٤٦) المجلد (٤٦) ١٩٨٦
(وصدرت أيضا فى مجلة « الراية العربية) القاهرة ١٩٨٨

٢٧ ـ **ورقة رؤية ـ النمط الآسيوى للانتاج**
(مقالة لم تُنشر) جزء من كتاب كان بصدد تأليفه مع آخرين) ١٩٨٧

٢٨ ـ **مراجعات مالك بن بنى المسلم فى عالم الاقتصاد**
(مقالة لم تُنشر) وبدون تاريخ والمرجح أنها كتبت فى ١٩٨٧

٢٩ ـ « **حركة الجماهير التلقائية . فى المنهج المصرى لكتابة التاريخ المعاصر مع التركيز على فكر طارق البشرى** » (مساهمة فى أعمال ندوة الالتزام والموضوعية فى كتابة مصر المعاصر ١٩١٩ ـ ١٩٥٢) دار شهدى . القاهرة ١٩٨٧

٣٠ ـ **مشاكل التجمع . هل لها حل ؟** دائرة الحوار . نشرة داخلية يصدرها حزب التجمع الوطني الوحدوي العدد (٢٦) ١٩٨٧

٣١ ـ **اشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري**
ندوة الانتلجنتسيا العربية ، الجمعية المصرية لعلم الاجتماع ، القاهرة ١٩٨٧

٣٢ ـ **من الطوباويات المصرية : المهدوية**
مجلة « الطريق » بيروت العدد (١) السنة (٤٧) مارس ١٩٨٨

٣٣ ـ **فى الحركات المهدوية المصرية الأخيرة**
المجلة الاجتماعية القومية المجلد (٢٥) العدد (٢) مايو ١٩٨٨

٣٤ ـ **بعض المنطلقات الثقافية للنزاعات الطائفية بمصر** (مقالة نشرت فى كتاب المشكلة الطائفية فى مصر) مركز البحوث العربية . القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٨

٣٥ ـ **حول العلاقة بين نمطى الانتاج الكولونيالى والآسيوى** ورقة مقدمة فى ندوة النظرية والممارسة فى فكرى مهدى عامل (نشرت فى مركز البحوث العربية) ١٩٨٨

٣٦ ـ **فى قيادة المرحلة واستراتيجيتها** (مقالة لم تُنشر) ١٩٨٨

٣٧ ـ **الموقف من القطاع العام** (مقالة لم تُنشر) ١٩٨٨

٣٨ ـ **حركة الجماهير التلقائية** (مقالة لم تُنشر) يرجح انها كتبت فى عام ١٩٨٨

٣٩ ـ **الشعبوية المصرية** مجلة « النهج » الماركسية . العدد (٢١) السنة الخامسة مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ١٩٨٨

٤٠ ـ **سيرة ذاتية** ، ردا على أسئلة باحث فرنسى مكتوبة وموجهةً له (لم تُنشر) ١٩٨٨

رابعا : عروض كتب

١ ـ **السماحة والجهاد فى الاسلام**
عرض وتعليق حول كتاب د . بيانكا ماريا اسكارتشيا آمورين (لم يُنشر) ١٩٨٣

٢ ـ **الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر**
مراجعة ومناقشة كتاب محمود امين العالم (لم يُنشر) ١٩٨٧

٣ ـ **الطبقة والأمة** عرض لكتاب « الطبقة العاملة والصراع الطبقى فى مصر » (١٩٥٢ ـ ١٩٦١) تأليف « جول بنين » وترجمة اكرام يوسف مجلة « قضايا فكرية » القاهرة . الكتاب الخامس ١٩٨٧

خامسا : مقالات بالفرنسية

* L'EGYPTE PHARAONIQUE — مصر الفرعونية

CAHIER DU CERM No 122, PARIS 1975

* L'EGYPTE GRECO - ROMAINE مصر الأغريقية الفرعونية
LA PENSEE, PARIS, Oct. 1976
* QUELQUES REFLEXIONS SUR CERTAINS **PROBLEMES** ACTUELS DANS LES PAYS ARABES, A LA LUMIERE DE LA PENSEE **HISTORIQUE', BUDAPEST**
ACTA ORIENT HUNO, T. XXXV, PAS. 2-3, 81

بعض التأملات فى مشاكل معينة راهنة بالبلاد العربية فى ضوء الاسقاط التاريخى

سادسا : كتب تحت الطبع :

أ ـ باقى سلسلة « **دراسات فى المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الاسلاميين** » :

★ **عهود الامبراطوريات الاسلامية (جـ ٢)**

★ **الفكر المعاصر للمفكرين الاسلاميين (جـ ٣)** ١٩٨٨

ب ـ طرف دار الفكر العربى . بيروت

★ دراسات فى الاشتراكية المصرية

★ دراسات فى الثقافة العضوية ١٩٨٨

سابعا : أعمال لم تتم :

١ ـ « محاولة لاستشفاف الملامح المميزة للفكر الاشتراكى المصرى مع التركيز على تاريخ الاحزاب الشيوعية فى مصر منذ حزب ١٩١٩ (دراسة لم تكتمل) ١٩٨٨

٢ ـ المشاركة فى أعمال المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية حول الوعى فى القرية المصرية :

أ ـ دراسة مبدأية : « الوعى فى القرية المصرية » ١٩٨٨

ب ـ دراسة « النظريات الاسلامية للمعرفة » ١٩٨٨

ثامنا : اعادة كتابة لاعمال سابقة

أ ـ فلسطين بين مخالب الاستعمار (اعادة كتابة وتطوير لفلسطين منذ ما قبل النكبة الى ١٩٧٠) لم يُنشر ١٩٧٣

٢ ـ مقدمة الطبعة الثانية لكتابة « تاريخ مصر الاجتماعى الاقتصادى » (لم تُنشر) ١٩٨٨



قصتـــــان

خيرى شلبى

— ١ —

نـزول الليــل

كنا جلوسا فى غرفة أشبه بالقاعة الريفية ظلماء رغم وجود مصباح كهربى صغير كالبلحة بارز من أحد الأركان ..

وكان من الواضح أننا قد وصلنا إلى هذه القعدة بعد متاعب جمة وبعد لف طويل غامض فى حوارى الليل لمىء ـــ ومليئة ـــ بالمساومات الطريقة المحوطة بأخطار هازلة !..

وكنا نجلس على الأرض متر بعين فوق شلت ناشفة ومخدات مزيتة الوجوه كالتى كأنها منجدة بالحصى . أمامنا برتقال مشقق على صينية كبيرة لكن أحدا لايأكل منه ومن ثم فلا تواتينى الجرأة على الإمساك بشريحة واحدة ؛ إذ بدا من الواضح أن صاحب هذا المكان الذى استضافنا بناء على رغبتنا يعرض علينا هذا البرتقال كديكور من لوازم الضيافة . وكان ريقى ناشفا . وكان صاحب القاعة كما فهمت واحدا من طائفة الكومبارس الذين يستأجرهم « سيد بك دسوقى » ؛ الذى بدا من الواضح أنه هو الذى اقتادنا الى هاهنا أنا وصديقى مهندس الديكور وصديقى السيناريست لكى نعمر رءوسنا

بنفسين يصعدان بنا إلى نشوة عالية .

صاحب القاعة الكومبارس قد فرش فوق الكليم الرخيص قطعة مشحع عريضة ، وضع فوقها المنقد الفخارى الكبير ورص حوله عشرا من حجارة الجوزة ، والجوزة ، وطبقا مليئا بالدخان المعسل ، وكوباً به ماء ملوث ينظف فيه أصابعه بعد تنظيف الحجارة وتعسيلها . وكان « سيد بك دسوق » مدير الإنتاج المشهور قد راح منذ وقت طويل يقتطع الحشيش من كلكيعة فى حجم ليمونة كزلطة سوداء ؛ يضع فوق كل حجر بصمة كبيرة منه . الكومبارس ينتقى قطعة نار يطحنها فى المصفاة ؛ يثبت الحجر فوق بُخْش الجوزة ويقدم البوصة لـ « سيد بك دسوقى » قائلا : « مِيه مسا » . فيشد « سيد بك » الأنفاس المتلاحقة ينفث على أثرها أطنانا من دوائر الدخان الأزرق المتدافع فى سرعة . تنتقل البوصة إلى فم صديقى الديكوريست ؛ ثم إلى صديقى السيناريست ؛ ثم إلىّ ؛ فأعتذر فى كل مرة ، فيلحون على بإصرار شديد قائلين : « ياراجل ولع .. والله لتولع » ؛ فأشد أنفاسا واهنة وأكح حتى أكاد أدلق صدرى كله ودموعى كلها . لكننى مع ذلك استحسنت الأمر ورأيتنى فى حالة من الشرود اللذيذ وخيالى بجناحين عريضين يحلقان به فى سماوات شاهقة الإرتفاع ؛ نسيت أننى كنت مرهقا أبحث فى الأصل عن مكان أبيت فيه ليلتى ؛ ونسيت نشفان الريق وخواء البطن ؛ ونسيت وجوه الحرس والخفرآء العكرة التى تعترض طريقى فى كل مكان أذهب إليه للبحث عن عمل أو للسؤال عن صديق !!

ثم بدا أننا نتهيأ للإنصراف فنهضت مثلهم وسلمت على الكومبارس مثلهم ؛ وخيل لى أننى شكرته أيضا مثلهم على حسن هذه الضيافة ؛ وخيل لى أنه رد على قائلا : « الزياره دى ماتتحسبش » ! ..

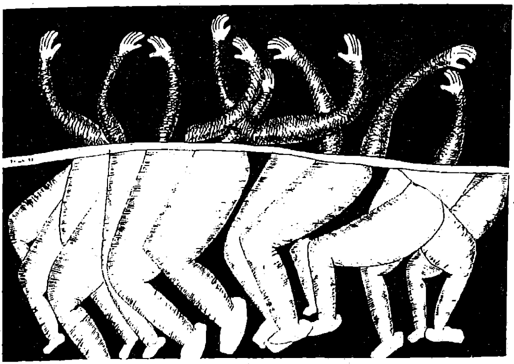
ثم فوجئت بأننا قد رحنا نهبط فى جوف الظلام درجات متآكلة متخالفة تبعا لاستدارة السلم ؛ وصوت رجل أظنه الكومبارس ، لايني يصيح من أعلى منبها إلى أننا يجب أن نحذر الدرابزين فلا نعتمد عليه لأنه مقطوع الصلة فى مسافات كثيرة ، وعلينا محاذاة الحائط حتى لا تقع أرجلنا على الجانب الضيق من درجات السلم القريبة من البسطات عند الحوداپات . وكان صوته يبتعد فى الأعلى شيئا فشيئا ونحن نتساند على الحائط ممسكين فى بعضنا البعض مندمجين فى ضحك هستيرى متواصل تهتز منه أجسادنا بعنف فنضطر للتوقف عن الهبوط لبرهة ثم نستأنف الغوص فى الظلام والرطوبة والعفن !

أيقنت أننا قد نظل نهبط هكذات إلى مالانهاية . لكننى فوجئت بباب مفتوح على وسعه ينبثق منه ضوء عليل خافت فتنفست وفرحت ودخلته فى حين واصل رفاق الهبوط ؛ فصرت أهتف بهم ضاحكا أننى قد عثرت على باب الشارع ؛ فإذا بصديق منهم يلحق بى صاعدا درجتين بسرعة ثم يسحبنى هامسا فى حرج : « أنت دخلت شقة مفتوحة لمؤاخذه ياأسيادنا » ؛ مع أن أحدا لم يكن موجودا فيما تبينت أنه صالة عريضة ممتدة خالية من أى أثاث . لكننى استأنفت الهبوط معهم إلى أن

اشتدت كثافة الظلام تماما ؛ وصَلت قدمى الأرض بحثا عن درجة تهبطها فلم تجد ؟ فَصرنا نمد أذرعتنا فتصطدم ببعضها وهى تبحث عن موضع الباب المغلق ؛ وكنت أتبين صوت « سيد بك دسوقى » يقول وسط الظلام والرطوبة والعفن ـــ كأنه مستغرق فى حلم وردى أن الجرائد زمانها الآن قد وصلت إلى بوفيه المحطة وأننا سوف نشرب الشاى الفاخر باللبن ؛ فلم يرد عليه أحد إذ أن عقولنا قد كمنت فى أيدينا فصارت تصطدم بالحوائط المتباعدة فتقشعر أبداننا من ملمسها الخشن اللزج وملحها الذى يعلق بالأصابع .. ولم يكن ثمة باب للخروج على الإطلاق .

ــ ٢ ــ
مدافعة

أخيرا بدأ الشارع يتضح أمامى بصورة شبه جلية ؛ فعرفت أننى يجب أن أدخل حارة هاهنا يقبع على ناصيتها دكان كبابجى ، فأظل ماشيا فيها أتعثر فى بلاطها العريض المتفصص من بعضه ناعما زلقا تحيط به أخاديد من مياه الغسل والمجارى والمطر القديم . البيت الذى أقصده مميز ، إذ هو جديد نوعا ، وبارز عن كل البيوت بضلع أنيق مزدوج يحمل فوقه ثلاث بلكونات ؛ البلكونة الأولى يحتلها رجل بلدياتى ؛ ليس يمت لى بأية صلة قربى ؛ لكنه يعرف أبى وأهلى معرفة جيدة ، ويعرف أننى مغترب فى هذ المدينة من أجل التعليم ؛ وهو ـــ كما يلوح لى كلما قابلته فى البلدة أثناء أجازة العيد ـــ يحبنى ويقدرنى لأننى أتغرب من أجل التعليم متحديا الفقر الذى يعيشه أبى العجوز الغلبان بحمل إخوتى الكثار ؛ وذائما يوصينى وبها هى نفسها أيام كان صبية حلوة فاتنة تعشقها ونؤلف فى حبها الأغانى والمواويل .. حتى هذه الذكريات الحميمة رحت أستقبلها بابتسامة شاحبة معلقة على شفتى أكسرها أحيانا بضحكة جوفاء أو بهزة رأس غائب عن الوجدان . النكت العتيقة التى اشتهرت فى بلدتنا زمنا طويلا لكونها مشاهد حقيقية لناس من أهلنا ؛ والتى كان مجرد تذكرها يصيب المرء بهستيريا الضحك المتواصل إلى أن توجعه بطنه وتعصر عيناه كل دموعها .. حتى هذه النكت رحت أستقبلها هى الأخرى بضحك فاتر ولا أشارك فى حكى جوانب منها تزيد فكاهتها عمقا كما كان من المفروض أن يحدث . وكنت أشعر أننى ربما كنت السيد فى كل هذا الهياج الأسرى الصاخب إذ أن كل هذه الأصوات منطلقة للعمل على إرضاء مزاجى بأى شكل ؛ صحيح أن فيها مايخدم حبهم للإستعراض الفطرى ولكننى أشعر كما لو كنت سيد الموقف وإذا مال مزاجى نحو صوت أسكت ماعداه من الأصوات ! ..



ثم بدا كأننى أعرف سر هذا القلق الذى يعترينى مشوها هذا اللقاء الذى تم بعد إلحاح ؛ معلقا إياى فى فراغ كئيب ممرور ! .. ثم بدا كأن هذا السر ربما يكون رغبتى فى أن أنفرد بالرجل بلدياتى : فها أنذا — بشكل خفى — أتحين الفرص وأكاد أدبر تدبيرا للإنفراد به ؛ لولا أن الأولاد يحيطوننى تماما بود واحترام وعواطف بريئة ساخنة . شعور بالحرج المرير يكبلنى فيما لو ظهر أمام الأولاد أننى راغب فى الإنفراد بأبيهم ! هذا أمر سوف يشغلهم لابد ! وسوف ينزعجون منه لامحالة ! ويتساءلون ما الأمر ؟! ..

ثم بدا لى أن الأمر فى غاية الفظاعة ؛ إذ أننى فى حقيقة الأمر كما يلوح لى — كنت قد صادرت الخطة التى اتضح لى أننى فى حقيقة الأمر جئت إلى هذا المكان من أجل تنفيذها : وهى أن أرسم علامات الحزن والكدر على وجهى تمهيدا لأن أحكى عن شىء هام ضاع منى فى زحام المدينة التى بلا خلق أو ضمير ! زوادتى مثلا وفيها مصروف الأسابيع المقبله ! كتب الدراسة وأود شراء غيرها ! أزعم أننى أفكر فى إرسال برقية إلى البلد أبلغهم فيها بالخبر غير أننى متخوف من شدة إنزعاج « الجماعة » عند تلقيهم البرقية ولهذا فسوف أرجىء الأمر مضطر الجبن السفر ! أزعم كذلك أننى أفكر فى الإقتراض من صاحبه البيت الذى أسكن مع رفاق حجرة فوق سطحه !! هدفى من كل هذه المزاعم ثقتى فى أن بلدياتى تركبه النخوة فيعرض على قرضا حسنا ! يمد يده فى جيبه العامر يغمزنى ببضع جنيهات أدبر بها نفسى مؤقتا ، واحنا خوات ياراجل المليات يكب على الفاضى مفيش داعى تقلق البلد ! .. وحينئذ رأيتنى مقبلا على مطاعم المدينة بواجهاتها اللامعة ثم أدخلها فتفنخ الأوداج منغمسا بلذة فائقة فى رائحة الشواء الشهى التى تدير كيانى وتوقظ بأعماق فى جوعا أبديا لم أكن أعلم قبلا أنه فىّ .. ثم رأيتنى

جالسا على رصيف إحدى المقاهى التى لم أكن رأيت فى حلاوتها قط والجرسون ينحنى أمام واضعا صينية حافلة بالأكواب والأطباق .. ثم رأيتنى بين زملائى الطلبة فى حوش المدرسة أمام « الكاتنين » وأنا فى مقدمتهم أمسك طبقا من المهلبية بالكريمة كان السبب فى أن أضحك مثلهم وأكتشف أنهم جديرين بأن أحبهم وأصاحبهم هكذا !! ..

إنبعث فى أذنى رنين معلقة تدور فى كوب زجاجى ؛ وبدا أننى قد عدت إلى منزل بلدياتى من جديد ولكن فى حجرةأخرى بها سرير سفرى عليه فرش أشد كلاحة من بطانية مخلفات الجيش التى تتغطى بها أنا ورفاق فى غرفة السطح ؛ تذكرت أن هذه الحجرة التى نجلس فيها الآن هى حجرته قبل الزواج . وكنت أشعر أن انفرادى به الآن يعبر عن رغبة قديمة شديدة الأهمية بالنسبة لى غير أننى لست أذكرها الآن على وجه التحديد !! .. ثم بدأ أننى أشعر بالغثيان ؛ أكاد أتقيأ روحى ؛ أفقل بعض حركات توحى بأننى أتهيأ للإنصراف مع أننى أشعر فى قرارة نفسى برغبة فى البقاء لعلنى أكتشف سر حرصى الدفين على هذه الفرصة النادرة التى هى بين يدى الآن . إشتد شعورى بالغثيان والمرارة الغامضة المبهمة . بدون مقدمات وجدتنى أفرك يدى قائلا للرجل بلدياتى : مايلزمشى أى خدمة ؟! . فإذا هو قد نهض فى التو قائلا : شكرا ياحبيبى مايلزمشى انت ؟! . قلت بحماسة : مش عايز فلوس ولاحاجة ؟! إطلب مايهمكشى . تبسم الخبيث فى عبه قائلا : يعنى الحاله رايجه معاك ؟! . شعرت باستياء شديد من هذا التعريض المستتر خاصة أن لهجته.فيها إيحاء ودى بأنه يأخذ عرضى هذا على نحو عكس مظهرا ــ بطريقة ملفوفة ــ إستعداده لمساعدتى . تزايدت ضربات قلبى واشتد عنفها فاشتد ضيق أنفاسى ؛ قلت دون تطرق العواقب : طبعا رايجة والحمد لله إطلب وانا رقبتى جيب المؤمنين عمار ! .. ثم ارتعدت مفاصلى حين رفع عينيه وسلطهما فى عينى بخبث شرير لكنه حميم مع ذلك ! خفت أن يتمادى فى العشم قائلا طب ورينى اللى معاك عشان اطمئن عليك ! قررت التعجيل بالإنصراف ! ... ثم رأيتنى أعدو راكضا فى شارع كئيب عليل الضوء عريض بلاطات الأرض تتخللها أخاديد مياه عطنة والأرض زلقة والبيوت على الصفين المتقابلين كنمور متهالكة تترصد بعضها من تحت الجفون الساجية ؛ وصوت صديقى بلدياتى يلاحقنى من شرفة الدور الأول صائحا : بس خد اما اقول لك ! إسمع بس ماتبقاش عيل ! وكان صوت ضحكاته الساخرة الصاعقة يجلجل فى أذنى فيما أنزع نفسى من هذه الحارة إلى أفق عريض لا أدرى مداه لكنه رمادى ملىء بالرياح العنيفة المتعاكسة المليئة بالضباب والتراب تكاد تقتلعنى من الأرض ولم أكن أعرف إلى أن ينبغى أن أسير ولكننى مع ذلك كنت أسير مدافعا دفع الرياح لى من جميع الإتجاهات !! .

أصـوات جديـدة

[حرصاً من أدب ونقد على مواجهة الحياة الثقافية وما تتمور به من ابداعات جديدة دائماً . تخصص هذا الباب لتقديم صوت مبدع جديد فى الشعر أو القصة القصيرة : بعض النصوص الممثلة للمبدع مع تقديم نقدى موجز يتناول عالمه الابداعى . وسوف نتغيا دائماً نضج المستوى الفنى للمبدع أو قربه من النضوج ، لكى يكون اضافة حقيقية للحياة الثقافية] .

أحمد زغلول الشيطى

ولد أحمد زغلول الشيطى سنة ١٩٦١ بمدينة دمياط على الساحل الشمالى لمصر ، وهى مدينة ذات تاريخ عريق فى التجارة والحرف والحضارة بصفة عامة تؤهلها لأن تكون واحدة من المناطق المميزة حضارياً فى هذا الوطن ، ولهذا فرعا لم يكن صدفة توفر حركة ثقافية وأدبية متميزة فى هذا الاقليم دون غيره من أقاليم مصر .

درس الشيطى القانون فى القاهرة ويعمل الآن محامياً فى دمياط . ولاشك أن هذه العوامل جميعاً ، بجانب ظروف حياته الاجتماعية القاسية قد أعطت منه خصائص تميزه بحده عن غيره من أبناء جيله ، ان جاز لنا أن نعتبر أن هناك جيلا يواكبه فى القصة القصيرة ، فهو يختلف إلى حد بعيد عن الجيل السابق له مباشرة ، والذى يمكن أن يمثله جار النبى الحلو ومحسن يونس ومحمد المخزنجى وعامر سنبل ويوسف أبو ريه .. الخ وهم يتميزون بدورهم عن الجيل السابق عليهم والذى يطلق عليه عادة جيل الستينات .

ربما كانت الخاصية الأساسية التى تميز الشيطى ـ كما يتضح فى روايته « ورود سامة لصقر » ومجموعته القصصية « شتاء داخلى » والتى منها القصص المرفقة .

(وكلتاهما لم تنشرا بعد) ، هو الوعى المتميز الذى تشف عنه الأعمال . فثمة وعى حاد نافذ

بتفصيلات الحياة فى مصر المعاصرة ، ليس فى اللحظة الراهنة فحسب ، وانما فى امتدادها التاريخى السابق الذى انتج الراهن ، ويتصور حدسى دقيق المسار هذا الراهن فى المستقبل . بهذا المعنى فإن هذا الوعى يكتسب سمة التركيب ، فهو ليس بسيطاً ولا أحادياً ، وانما هو مركب وجدلى ومعقد . وهو كذلك شقى بهموم حياتنا المعاصرة رغم تفاؤله العميق الذى يدفعه الى الكتابة .

هذا الوعى المركب الشقى المتفاعل حامل المتناقضات طوال الوقت يتبدى بوضوح فى لغة القصص وبنائها فرغم احتفاظ القصة القصيرة بطابع البناء الخطى الذى تتعاقب فيه الأحداث ، إلا أنه مفهوم الحدث نفسه يتغير ليصبح بفتافيت حياتيه صغيرة سواء كانت داخلية أو خارجية ، أو مزيجاً منهما معاً ، بحيث يصعب فى بعض القصص ادراك البناء الهرمى بقدر ما تصلنا حالة وجودية للشخوص الذين نراهم عادة فى حياتنا ، ولكننا لا نعرفهم بالعمق الذى يقدمهم به الكاتب هنا . ولهذا السبب ، فإن معظم القصص تنتهى نهاية شاكة أو شائكة ، ليخرج المتلقى من القصة ، والغُصة التى أنبتها الحكى ما تزال فى حلقه .

وعلى هذا النحو ، فان بناء القص عند الشيطى هو نظام اشارى معقد ومتشابك الخيوط والعناصر ، عاكس نوعى ذى خصائص من نفس النوع كما سبق أن أشرنا . وهو وعى لا يملك إلا أن يصوغ نفسه بأمانة كاملة كنموذج للوعى النمطى فى حياتنا المعاصرة .

ينطبق هذا على القصص القصيرة ، ولكنه ينطبق أكثر على الرواية القصيرة البديعة « ورود سامة لصفر » ، التى هى من أجمل القطع الأدبية التى أنتجها أبناء هذا الجيل ، وأرجوا أن تنشر قريباً ، وحينئذ يكون لنا معها وقفة طويلة .

سيد البحراوى

مســـافة

استند بظهره على سور السيارة نصف النقل ، مدد رجليه ، قرب يده المجروحة من فمه ، أحكم الرباط حول الجرح بأسنانه ويده الأخرى . كانت السيارة ترتج فى المطبات والحفر ، وكان الاصطدامات والارتجاجات تزيد من رغبته فى التقيوء ، وفى العتمة ، كان نور العربة يكشف مياه

الملاحات القائمة وأكوام الملح على جانب الطريق . فى الكابينه ، كانوا ثلاثة ، السائق ورجلان ، رجح أن الذى يجلس إلى جوار النافذة هو مَنْ لمحه يقف قرب المرتفع الرملى ، وهو الذى طلب من السائق أن يقف بعد أن تجاوزته العربة ، وهو الذى سأله بلهجة جافة : بتعمل إيه هنا ؟. لم يتبين ملامحه ، ولم يستطع الرد . كان وجوه الثلاثة تطل عليه فى ضوء الكابينه الخافت ، فقط ، راح يحدق فى سجائرهم المشتعلة . أشار له الذى يجلس إلى جوار النافذة أن : أصعد . أمسك السور بيده الأخرى وقفز إلى الداخل . كان وجهه تجاه الطريق الاسفلتى الممتد وسط الرمال ، وكانت الرياح تأتى محملة برائحة البحر . شعر بضغط سائل حمضى يتصاعد داخله ويكاد ينفجر فى فمه . نظر إلى قطع هائلة من السحب تتداخل . فكر انه لا يدرى إلى أين سيذهبون ؟ فكر إنهم قد يتركونه قرب أول عمران . أخرج علبة السجائر من جيبه ، حاول إشعال عود كبريت مرات عديدة ، وفى كل مرة ينطفىء ، أخفى العود بين كفيه ، قرب السيجارة من اللهب ، جذب نفساً ، ارتكن برأسه على حافة السور . كان الطريق الاسفلتى يلتوى ويتراجع أمامه . فكر إن سكته طويلة وأنهم منذ اقتحموا الباب وهاجموه بالسكاكين لن يتراجعوا ، ولن يكفوا عن مطاردته فى كل طريق . تحسس الجرح بأصابعه . شعر بثقل فى ذراعه ، وبرائحة عطنة تفوح من بين فخذيه ، تذكر انه لم يغتسل منذ أسابيع . عند مزلقان القطار توقفت السيارة بفرملة قوية ، بدا له أن السائق يزعق ، نظر إليه من زجاج الكابينة . كان يشيره بيده أن : أنزل . قفز من الصندوق إلى الاسفلت . مد يده بالنقود للسائق . انطلقت السيارة فى الطريق الموازى للسكة الحديد ، ظل يتابع نورها إلى أن اختفت . ألقى السيجارة ثم راح يصعد إلى النحية الأخرى من المزلقان ، فيما كان مطر خفيف يسقط على وجهه .

حلم الطابق الخامس

رفع الحقيبة ، راح يصعد ، كانت الطوابق متشابهة ، وعند الابواب يتدافعون إلى السلم ، فى أيديهم أورا وملفات . فكر أنها قد تكون مريضة ، أوقفه رجل ، قال : لم يعد الا السطح ، وهز رأسه مستنكرا . دخل من الباب الرئيسى ، كانت الحقيبة تخبط ساقه ، مشى فى الردهة الطويلة ، على جانبيها المكاتب ، راح ينظر ، كن يلمحنه فيعتدلن فى جلساتهن ، وصل إلى آخر الردهة ، لم يرها . كان هناك آخرون يتوقفون وينظرون اليه ، عاد الى أول الردهة ، فكر أنها تعبت منذ لقاء الأمس ، وتذكر أنها كانت تبكى قليلاً ثم تضحك ، وتأخذ كل سيجارة يشعلها ، تضعها فى كوب الماء .

سألته امرأة تحمل طفلا عمن يبحث ، كان الطفل يبكى ، ويمد يده الى صدرها ، ضربته على يده ، قالت : لا يوجد أحد هنا بهذا الاسم . مشى الى الباب ، لا يعرف فى أى طابق ، رجع ظهره يؤلمه ، نادته المرأة التى تحمل الطفل . قالت : هناك جرى إلى آخر الردهة فى خلطوات واسعة ، وقف أمام الباب ، تحولت عيونهن إلى وجهه ، لا يفهمن ماذا يريد ، أشار إليها ، كانت نائمة ، تضع رأسها على المكتب ، نبهتها الجالسة جوارها ، وقفت تتلفت ، كان أمامها ، وكانت لا تراه ، رفع يده ، نظرت إليه غير مصدقة ، كان شعرها معصوبا بايشارب أبيض ، رأى قوسين داكنين تحت عينيها ، تمتمت بكلمات لم يسمعها ، اقتربت منه ، وقفا فى الردهة ، مدت يدها تصافحه ، تركت يدها لحظة ، قالت : أول مرة تأتى ، إبتسمت ، بانت سنتها المكسورة ، لمح الموظفات ينظرن من خلال الباب ، ويتغامزن ، نظرت الى الحقيبة ، قال : ولا يهمك ، قالت : نمشى ، وطوال الردهة ، من خلال الأبواب ، يطلون ، ويضحكون . قال لها إن الموظفة لم تعرف إسمها أول الأمر ، قالت إن قليلين هنا الذين يعرفون إسمها ، وأنها لا تكلم أحدا .

عند السلم كانوا يتدافعون إلى أسفل ، قال : أنت أطول منى بالكعب العالى . ضحكت ضحكة واهنة . فكر أن هذه الضحكة تشبه ضحكة الامس . دخلت الى ردهة جانبية خالية . قال : لم أنم طيلة الليل . وضع الحقيبة على الأرض . أشعل سيجارة . قالت : أمى تضايقنى ، تقول إننى كبرت . رفعت خصلة نازلة ، أدخلتها تحت الايشارب ، مررة أصابعها على خده ، قالت : ذقنك طويلة ، قال : أحببت أن أراك ، ألقى السيجارة مشتعلة ، تشبثت بيده ، قالت : لا أعرف ماذا أفعل ، إنحدرت دمعة على خدها ، تركت يده ، قال : أموت كل يوم هنا ، قالوا إن ما أفكر فيه راح زمنه ، وعلى أن أبحث عن شيء آخر ، قالت : لا تصدقهم . كان الآخرون قد تزايدت أعدادهم ، وكانوا يطلون ، خرجا إلى السلم ، قالت : أنتظر آخذ اذن . قال لا داعى ، وكان النازلون يصطدمون بهما ، إنجرف مع الجموع إلى أسفل ، بينما هي فوق ، ممسكة بالدرابزين ، رفعت يدها ، شعر بصخرة صلبة ، تصعد داخل صدره وتسد حلقه . خرج الى الشارع .

حفـرة

رفع يدها عن رقبته ، انسحب فى هدوء ، أغلق باب الحجرة عليها ، مشى حافياً فوق بلاط الصالة . بعد أن تأكد من أن كل الأنوار مطفأة ، وقف عارياً تحت مياه الدش الباردة ، ملأت رائحة

الصابون أنفه فأنعشته . فكر إنها تحلم الآن أحلاما جميلة ، سقطت الصابونة ، إنحنى وراح يفتش عنها بيديه ، رفع رأسه من تحت مياه الدش .. بدا له أن ثمة خبط على الباب الخارجى ، مد يده بسرعة وأغلق الدش ، وقف ساكنا ، تأكد أن هناك من يدق بعنف ، وأن الدق يأتى مختلطاً بأصوات أخرى ، أصوات فيها تهديد ونفاذ صبر . كان الماء يتسايل على جسمه ، وكانت ضربات قلبه تطن فى أذنيه ، فكر أن يعبر الصالة جريا فيوقظها لترتدى ملابسها ويرتدى ملابسه ، انتظر لحظة لعلهم ينصرفون ، لكن الدق صار أشد عنفاً ، كذلك نبرة الأصوات إزدادت حدة وبان فيها الوعيد . استند بظهره إلى الجدار ، شعر بالماء والصابون يتجلدان على جسمه ، فكر إنهم سينفذون ما جاؤوا من أجله ، وأنه على استعداد لأى شىء إلا أن تفزع على أصواتهم ، وأنه يجب أن يذهب إليها ، خشى أنهم قد يلاحظون وجوده إذا عبر الصالة فلا يتراجعوا ، تذكر انها قالت : لا حل ، وأخفت وجهها فى صدره ، وفى ظلام الصالة رأى المقاعد ، رأى حيطان عالية صماء ، كذلك رأى الباب يتخلخل ، أحس بشلل يسرى من قدميه إلى جسمه . لا يدرى إن ما سمعه صوت صراخ .. استغاثة ؟. كان حلقه جافاً ، واللحظة تتفتت .. تفر ، لم يعد يعرف ماذا يفعل ولا لماذا لا يفعل ، هل كانت تصرخ فى الحجرة الآن ؟ هل قفز أحدهم من النافذة إليها ؟ لا يدرى إن كان قد أخذ الصالة فى قفزة واحدة أم أن الحيطان تحركت ، ولا يدرى إن كان ما بأيديهم مطاوى قرن غزال أم عصى عادية ، هو فوجىء بنفسه يقف ملتصقاً بها فوق بلاط الصالة ، فى حين أن الضوء صار فاضحاً ، كان به رغبة محمومة لأن يغطيها كلها بجسده ، وتمنى يائساً أن يحفر حفرة فى جسمه ويخفيها داخله ، فى ذات اللحظة التى وقفوا فيها فوق أنقاض الباب المحطم ، يحدقون إلى جسمها العارى وفى أيديهم المطاوى والعصى ، رآهم يتحلقون حولهما فى دائرة ، ثم سادت برهة صمت بدا له أنها لن تنتهى .

دخل الأتوبيس فى الشارع الرئيسى ثم توقف . « آخر الخط » قال المحصل فى رقابة . سائراً فى شارع الأباجية الرئيسى ، اكشاك صغيرة تبيع الحلوى واللعب البلاستيك الصغيرة والليمون والجرجير ، امرأة بدينة ترمقه بينا تقلب أقراص الطعمية فى زيت قديم ، كشك خشبى يبيع الخبز ذا الخمسة قروش طفلٌ متسخ يرتطم به ويرتد قليلا ويواصل الجرى . البقالة المزدحمة على اليسار وأم بدوى تلف قطع الحلاوة الطحينية لجندى رث الثياب . يضيق الشارع قليلاً ويلتوى . جامع أصفر كبير على اليمين واعلان خشبى عن لجنة جمع الزكاة . يتلاشى الأسفلت ويزداد ضيق الشارع . طين قديم متماسك وحفنة من التراب تتطاير فى لفحة هواء ساخن . مطعم صغير للفول والطعمية والباذنجان المقلى . يرفع الرجل قدرة الفول الضخمة بمعاونة صبى صغير ، يفشل الصبى فى رفع القدرة . ترتطم القدرة بالأرض وتهوى صفعة الرجل سريعة وتلقائية .

كان أبوه هو الذى علمه صنعة البناء . لكنه مات .

يلتوى الطريق أكثر ، يبدو صف أحواش المدافن ساكناً وبعيداً . انفصلت اصوات الاتوبيس واطفال الاباجية ونداءات بائعات الخضار والليمون . الشمس حادة فى الظهير وصف القبور يمتد ساكناً . لا باب ينفتح ، ولا أحد يسير فى الطريق غير سيد . صفّ طويل من الأحواش المربعة الصفرا . انحدر سيد فى شارع ضيق بين صفين من أحواش المدافن . « مدفن عائلة منصور حسن فخر » . يدخل سيد ، ويئز الباب الحديدى من خلفه .

- ٢ -

جلس سيد على الكنبة الموازية للفراش الحديدى المرتفع . كانت أغطية الفراش منكوشة . مسح أنفه بطرف كم الجلباب القديم وطاف ببصره فى الغرفة . على الفراش كان هناك كيساً كبيراً به رغيفين وقطعة جبن . « لابد أن سنية قد أحضرته » .

كل ما فى الغرفة يشيع الانقباض فى نفسه . الباب الخشبى الذى تآكلت حوافه السفلى ، صريره عندما ينفتح ، لونه البنى القديم المختلط بحمرة غامقة . مكان المفتاح القديم يبرز ثقب كبير محشو بورقة قديمة . الباب نصف مفتوح على الحوش . تنبعث رائحة فضلات الدجاج المختلط بالطين والرطوبة من عشش الدجاج بجوار السور . انعكاس أشعة الشمس على جدران الحوش الصفراء يعشى عينيه ويضفى ظلمة خفيفة على الغرفة . الجو حارّ .. ولزج .

كان سيد يجلس فى شرفة المنزل بالدور الأرضى بالقلعة بعد العصر ليشرب الشاى ، كان يرش الماء أمام الشرفة ويجلس مرتدياً جلبابه الأبيض وبجواره الشيشة ، وطبق من البرتقال .

ازدرد آخر لقمة ووضع بقية الخبز فى الكيس الأصفر . تحسس سيد مكان ذراعه المبتورة ونظر الى النافذة . وحيدة ، مرتفعة فى جدار الغرفة الأيسر . الزجاج مشروخ . اطار النافذة الخشبى الباهت محاط بأسمنت حديث بارز عن الجدار . يرسم الماء أقواساً من البلل والبياض أسفل الجدران ، يقبع عنكبوت قديم فى أعلى الجدار الأيمن ، فوق الفراش بالضبط . فى مواجهة الباب فى وسط الحوش يتلاصق قبران صغيران من الطين . لا يرتفعان كثيراً عن الأرض . هنا دفن سيد أمه ثم أبيه . هنا دفنهما . بذراعيه الاثنتين ، وشيد القبرين .

شاهدا القبرين قصيران وغير مستويان ، يرتسم على جدار القبر الطينى بقع من طحلب أخضر وصفرة متيبسة . فى آخر الحوش كومة صغيرة من القمامة وباب دورة المياه . كرسى محطم ملقى فى وسط الحوش أمام عشش الدجاج . بقايا نقوش متهدمة تعلو الباب الحديدى .

جلس سيد على الكنبة الموازية للفراش الحديدى المرتفع ونظر إلى الحوش . كانت الدجاجات الثلاث اللاتى اشترتهن سنية منذ أسبوع منكمشات داخل العشش .

- ٣ -

صرَّ الباب صريره المزعج ودخلت سنية تحمل كيساً أصفراً كبيرا ، من خلفها داخل الولد يحمل سميطة . وضعت الكيس على الفراش وإنقلت خارجا . نظرت سنية إلى زوجها متسائلة وهى ترتدى جلبابها المنقوش . أدار سيد بصره وقال : « يوم ٩ فى الشهر » . جلست سنية على الفراش وثنت فخذها تحتها ، سحبت الرغيف واللفة وبدأت فى الأكل . توقفت فجأة وقالت « الطيب الحانوتى سأل على الايجار » قام سيد ، وخرج إلى الحوش .

كان الولد جالساً على حافة القبر يحمل بقايا السميطة . أخرجها من فمه وهو ينظر لأبيه وقضمها من الناحية الأخرى . أمسك السميطة المبللة بين أصابعه المتسخة بالسواد . بنطلونه القصير يكشف نحافة ساقيه . على قدمه اليسرى الحافية تبرز بقعة سوداء من طين قديم . حك السميطة فى قميصه . لف ذراعه الأخرى حول شاهد القبر ونظر لأبيه بعينين متسائلتين وهو يتمايل بين شاهدى القبرين . نظر لأبيه وتوقف عن التمايل . مسح أنفه بكم قميصه فغطت بقايا المخاطر فمه كله . نظر لأبيه ثانية . وقضم السميطة .

* *

كانت سنية نائمة فى وسط الفراش . وقف سيد ساكناً للحظة ثم سحب الرغيف ولفة الجبن .

* *

فى المساء مرَّ سيد على المقاولين الذين يعرفهم والذين كانوا يعملون معه أيام زمان . مر عليهم جميعاً . فى عين شمس والزيتون والحلمية الجديدة وفى بولاق .

* *

عادت سنية متأخرة . كانت تحمل كيسا أصفر به برتقال . كان سيد مستلقيا على الفراش عندما دخلت ، قالت وهى ترتدى جلبابها المنقوش أنها دفعت الايجار لزوجة الطيب الحانوتى . استلقت على الفراش . مدى سيد ذراعه حولها دفعته بعيداً ، وقامت . ثم نامت على الكنبة .

- ٤ -

دفع سيد باب الحوش وخرج . كان الصباح رطباً وساكناً . مر بين صفوف المدافن الى الشارع . كانت امرأة الطيب الحانوتى واقفة أمام الحوش الذى تسكنه ، تنشر بعض الملابس نظرت إليه ، ولم ترد التحية .

مضى سيد الى الشارع الرئيسى . كان اتوبيس ١٧٣ واقفاً . صعد سيد وجلس وحده فى مقعد ملاصق للنافذة .

مرت نصف ساعة ولم يأت المعلم . شرب سيد الرشفة الأخيرة من كوب الشاى وقام واقفا . قال صبى القهوة أن المعلم ربما يعود فى الظهيرة ، وقال ــ وهو يرمق ذراع سيد المبتورة ــ أنه لا يعتقد أن المعلم سيحتاج إليه خاصة وأنه اشترى خلاط اسمنت كبير لا يحتاج إلى عمال .

ثلاث قصص قصيرة

بهيجة حسين

شـــرر

غدا عيد ميلاده ، لم أره منذ ثلاثة شهور .. تركنى ورحيق شفتى يبلل شفتيه ، أغلقت بابى خلفه ولبن ثديىّ يروى جدب عمره .. دبّت شيخوخة روحه فى أيامنا .. حفرت بأظافرى حول جذوره الهرمة أقلّب تربتها ... مددت يدى أستحلب الشمس قوة تشتعل بالحياة صرخات ميلادها .. أغمد نصل شيخوخته فى قلب التربة وفى قلب الشمس ، وأد بها صرخة الميلاد الأولى فى رحمى .

ذرعت الشوارع بدبيب الحياة بحثا عن هديتى له .. عدت أحملها وأحمل انتظارا عميقا لشروق الشمس .

تحت ندى الفجر سرت اليه لأحرث أرضه بأظافرى وأستولدها الحياة.سأنتزع جلد شيخوخته وأسكب عرقى ودمى الفائر ..

فتحت باب بيته بمفتاحى .. فتحت نوافذ الحجرات ليخترق الهواء جدرانها التى تشققت ، دخلت حجرته ــ مازال نائما ــ نزعت مالففت به نفسى من ملابس .. تسللت الى جواره عارية ، ألصقته بصدرى ، لامست أجزاءه ، انتظرت شرر الحياة أن ينطلق من بين أصابعى الى جسده البارد الممدد كأجساد الموتى .

أغبيـــاء

لم أكن،لم تكن،لم يكن،لم نكن فى حاجة الى جلسات الكهرباء التى أعطوها لنا فى المصحة .

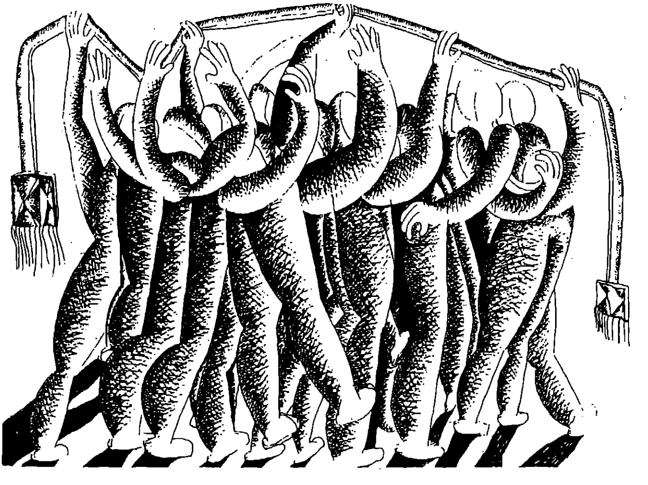
لم أكن،لم تكن،لم يكن،لم نكن فى حاجة الى المهدئات التى جرعوها لنا فى المصحة .

لم أكن ، لم تكن ، لم يكن ، لم نكن فى حاجة الى التمرينات الرياضية الصباحية التى أجبرنا على ممارستها فى ملاعب المصحة .

لم أكن لم تكن لم يكن لم نكن فى حاجة الى ساعات العمل الجماعية التى قضيناها فى ورش المصحة .

لم أكن لم تكن لم يكن لم نكن فى حاجة الى الكتب التى وزعوها علينا لنقرأها فى مكتبة المصحة .

فقد دخلنا المصحة ونحن هادئون طيعون ناسون أشياء كثيرة ، ولكن يبدو أنهم عالجونا وفقا لتقاريرهم القديمة .



أغنية

قالت للساحرة شلى لسانى فلم يفهم أحد ــ غنائى ، ضعى إبرتك فى النار واقرئى فى كتب الجان واغرزيها فى لسانى ، فالخرس الذى أنشده أشجى عندى من غناء لايحسه أحد .

كنت أجمع أطفال القرية فى الجرن الواسع فى ليالى الصيف والنسمات تغرد دجساد العرقانين ، وصوتى يشدو لأميرة سمراء طارت فوق حصان أبيض محمولة بسواعد رجل أسمر فاض العالم بحبه لها وحبها له ، وأشدو لقمر ساطع ونجوم تتراقص فى خجل تضىء طريق الصحراء الواسع لعاشق وعشاق عادوا إلينا ، وأشدو لوليد يهتز فى « الغربال » يوم سبوعه يفتح عينيه على صوتى . لم أقل له اسمع كلام أمك واسمع كلام أبيك ، كنت أقول له اسمع كلام عقلك وحس كلام قلبك . كنت أشدو لمهرة جامحة ، يتعانق صوتى وصهيلها مع مخاض عناق الليل والفجر ، فتولد الشمس من عينيها ، جمحت مهرتى للضوء القادم من قلب السماء يحمل وهج عينيها ووهج الشمس ، ناديت عليها غنيت لها ــ رجفة الخوف اجتاحت جسدى ونفسى ، فالشمس بعيدة وعناد طاغ ملأ عينيها ، كان أقوى من لهيب الشمس ومن صوتى الذى ذاب فى الفراغ الواسع ، ناديت على الأطفال ورجال القرية ، فلم يسمعنى أحد ، وعدت أغنى .

كبر الأطفال وصاروا رجالا لم يعد غنائى يجمعهم ، لم يعد غنائى يطربهم ، لم ترجع المهرة لتغنى معا ، لم يسمع أحد كلام عقله ولم يحس أحد كلام قلبه ، ولم يعد العشاق إلينا .

أشعلت الساحرة النار ، ملأ الدخان الغرفة المغلقة ورائحة نتنة انبعثت مما التهمته النار . أحشاء فأرميت وجلد ثعبان وحبل سرى لطفل وحيد ، ودماء عصفور ذبحته بأسنانها ، وكلام تصرخ به تستدعى الجان ، القت إبرتها فى النار حتى صارت كالجمرة .

اقتربت منها الساحرة لم يمنعها الخوف من ان تبحث عن مخرج من هذا الجب الخانق الذى أوصدت كل أبوابه ، انقضت عليها الساحرة فتحت فمها ، مدت يدها للسانها ، وقبل ان تغرز أبرتها ، صرخت . كانت صرختها كصهيل المهرة وقوة الأطفال . وشوق العشاق ، أزاحت الساحرة ، قالت لها انتظرى مازالت عندى أغنية لم أغنها بعد .

ضَلَّ من غَوَى و سُرَّ مَنْ رأى
وما بينهما من منازل

صلاح اللقانى

« ضَل مَنْ غَوَى » :

جاريةٌ من سَمَرْقَنْد
فِضَتُها تُوقِعُ الفضاءَ
فى مصيدةٍ زرقاءَ
وذَهَبُها يعلِن فَنَّ الصائغ
ومعادنها الكريمةُ مَنْجَمٌ للعين الجائعةِ
وللأذن العاشقة
وللبدن الذى يهتزُّ
مثل لواء الزيح .

بكم ستبيع حَمامَها ويمامَها ؟

وبكم ريشها وشقائقها
وبكم جدولها وغزلانها
وبكم شامها ويَمَنَها

لاتخشَ صاحبَ الشرطةِ
بِعْها
وابكِ طويلا .

أيأملُ فضةٍ تكبو على سُلّم القلبِ
والقلبُ جمرةٌ مُبتلةٌ
والسمواتُ اشتهت نفسها .
خلائقُ من حديد يملؤون السوقَ
وخلائق من نحاس مطروقٍ
وخلائق من مَرْمرٍ أسودَ
وأوعيةٌ تتسع لجمل مذبوحٍ
ولا تتسع لقلب حزينٍ
وأناشيدُ جامدةٌ على شفاه قيانٍ من حجر جيريٍّ
وأعمدةٌ من الجرانيت الأحمر لا تحمل شيئا
وسلال فاكهة خشبيةٍ متعددةٌ ألوانها وأحجامها
ونباتاتٌ وزهورٌ من الملح صفرءُ وزرقاءُ وحمراءُ
وأسراب طيور من الفخّار المطليّ ساكنةٌ بغير مَدَي
وحوانيتٌ للخبازينَ وللعطارينَ
أمامها خَلْقٌ من اليَشْبِ
ينظرون بلا أحداقٍ
ويتأملون بلا أدمغةٍ
ويضحكون على فكاهةٍ جامدةٍ فى مادتهم منذ قرونٍ .

فلماذا أخذتَ كتابكَ بشمالكِ ؟!

وأدرتَ رأسك حين عَرَّتْ لكَ الوردةُ إبْطَها

وكيف خرجتَ من البحر غير مُبْتَلّ
وكيف نمتَ حين استيقظ هُدْهُد الرُّوح .

سوف تحملكَ طيورُ العقيقِ
إلى بادية العُمْر
فأعرض بضاعتك التى هربتها من جُمْرك القلبِ
وابكِ طويلا .

جاريةٌ من بُخارَى
توقفت تحت جلدها قافلةٌ
تحمل الحرير من الهندِ
ومن الحبشة البهارا
تحيد تطريز سماء الحُلْم
بنجوم الكلامِ
وتصعد فوق سُلْم صوتها
إلى زهرة الوَجْدِ
وتُوَيْج الأسى
حيث يغتصبها بِسِرٍّ مفتونٌ
فى الضوء المبهرِ
للحقائق الثقيلةِ
كالرصاص الثقيلِ
وحيث لا يترك منها
سوى ما يتركه [١] ذئبُ من الشاةِ
والدُّبُّ من جرار العسل
والنحلُ من رحيق الورودِ .

جاريةٌ تتركُ للريحِ جدائلها .
كي يتعثر فيها النورسُ والكركيُّ وفرسُ النورِ

جاريةٌ تغشَّاها البحرُ مرةٍ على ساحل الحزنِ
فترك في رُمَّانها لُمعاً
وإشاراتٍ و لوائحَ
تشمُّها أسماكُ القرشِ
وثعابين الماءِ
وحيواناتُ البَرِّ .
ونباتاتُ الغابِ .

فلماذا تَتَلَدَّدُ في صحرائكَ
بغيها ..
وابكِ طويلا .

١ مَنْزِلُ اللُّغة

لسانُ فضَّةٍ يلامسُ السماءا
يحتجزُ المشردين في سراطه ، ويملأُ الفضاءا
يأخذ من فراشها الفتاةَ لِصنْفَ نائمةْ
ونصفَ عاريةْ
وينضجُ الخبزَ على نَهْدٍ
ويكسر الهواءا .

٢ مَنْزِلُ أن ما أصابك لم يكن ليخطئك

من أين ؟ لا مَفَرّ
ونقطةُ الفؤادِ صارت هَدَفاً

لقوسِ فتنةٍ
يطيشُ عقلُ مِن رَمَتْ
ولا يطيش سَهْمُها
وأنتَ فوق مرفق الكلام تتكى
تشكو الصبابة التى امترت حشاك
ثم تشتكى
تعيش فى حصار قُبْلةٍ تفتش العبيرا
وتسكن الرياح و الحريرا .

٣ مَنْزِلُ خطأ القلب الوحيد

منقاره الدقيقُ رَنَّ فى زجاج النافذةْ
وأنتَ خلفها .. تراقب الذى يبدو
من الأشجار والأسلاك والباصات والبَشَرْ
وتسمع الذى تبقى من أهازيج الفجَرْ
ومن بعيدٍ تبصر النسوةَ يعبرنَ الطريقَ مسرعاتْ
يتركن خلفهن كوكبا مُهَشَّماً ، وبضع أغنياتْ
وكنتَ خلفَ النافذة
تشدُّ خيطَ الزمن الذى يُزَوْبِعُ المكانْ
ورنْ فى الزجاج رأسُهُ الرقيقُ مرةً ، ومرةً ، ومرةً
كان يحاول النفاذ من صلابةٍ شفيفةٍ كأنها حَجَرْ
وحين أعيته المحاولةْ
طار بعيداً .. للفضاء الرحبِ
يصنع الربيعَ والمَطَرْ .

٤ مَنْزِلُ هل كنتَ يوماً وجودياً

أمسكتَ ثور الوقتِ من قَرْنَيْهِ
ضُعْتَ فى رياحين الرُّخامِ

أوقدتَ شمعتين فى ضريحَ وردةٍ
وغمتَ فى ريش الحمامِ
خلَعْتَ طاعةَ الأميرْ
خلَعْتَ ثوبَ أمك القديمَ
ثوب عَمّك القديمَ
ثوب جدِّك التسعينْ
رقصتَ تحت شمس طلعةٍ
كتبتَ تحت سور قلعةٍ
سعيتَ للتينْ
هل كنتَ فى يومٍ وجودياً ؟!

٥ مَنْزِل لم يكن ماءً

قال لها : شَرْبَةَ ماءْ .
فدخلتْ
بجيشها الذى يقوده الخليفةُ المنصورْ
تاركةً نرجسها الأبيضَ فى طاقةِ بيتها
وبُلْبلاً على جدار قُبْلةٍ .
انتظر انبلاج جسمها من البابِ
وأدلى قلبه من وطءِ خُفِّها
وعاش دهرا
فى ازدحامه بها
وجاءت المرأةُ : مهرجنَ وردةٍ
وزهوَ سنبلةْ
محروسةً بعاجها وتاجها
منذورةً للموتِ فى انفجار رغبةٍ
وفى احتضار قنبلةْ
وحين ذاق طعمها اللذيذا
أدرك أن ماءها كان نبيذا .

٦ مَنْزِلُ ليس حُزْناً كُلُّهُ

ثَمَّةَ شيْءٌ قد حَدَثْ
وما تظنهُ ابتلاءً ليس حُزْنا كُلُّهُ
فليس كلُّ السيفِ نصْلاً
بل هناك دائما مساحةٌ لوردةٍ وقُبَّرَهْ
وليس آخرُ الطريقِ آخرَ الطريقْ
هناك نقطةٌ جديدةٌ على محيط الدائرةْ
وليس كلُّ الشوكِ شوكا
بل هناك شوكةٌ تخيطُ جُرْحَ الخاصرةْ
فخذْ من الزمان ما يعطيكهُ
شمْساً تكون ، أو رياحاً ثائرةْ
فأولُ الدموع آخرُ الشجنْ
وآخرُ الليل بدايةُ النهار .

٧ مَنْزِلُ مَنْ كانت مثواها النار

الحُبُّ عِطرٌ في الهواء نَشُمُّهُ
أهناك سجنٌ
يحبس الأزهارا ؟
أسمعتِ عن قيدٍ
يقيد وردةً
كيلا تفوحَ
وتملأ الأديارا
أسمعتِ يوما
باعتقال حديقةٍ
ضمت إليها بلبلاً ثرثارا
للحب قانونٌ

فإن لم تنحنى يوما له
فستدخلين النارا .

« سُرَّ مَنْ رأى »

مدينةٌ تأخذ زينتها
عواميدُ فضةٍ ، أصلها فى رَحيمٍ مبتهج
وفَرْعُها فى عصافيرِ اللغةِ .
أوانٍ نحاسيةٌ مجلوةٌ بخرقةِ التصوفِ
حتى تلتمعَ بلمعةٍ غنائيةٍ .
نمارقُ مصفوفةٌ فى حُجْرة القلبِ
لا يتكىءُ عليها إلا سكرانُ
ولا يلمسُ وشىَ حواشيها
إلا من ثقلتْ فوق فروع شجيرتهِ
فاكهةُ عذابهِ
حتى ينخلعَ الجذْرُ من الطينِ
وحتى ينقصفَ الغصنُ
وحتى ينفرطَ الرمانُ .

لا تُسْمعُ فيها لاغيةٌ
بل غانيةٌ
تحكى تواريخَ غوايتها .

تحكى عن فُتُوحاتِ أعضائها
وعن كشوفات عينيها .

تحكى كيف تفككتْ

تحت وطأة هَوْلٍ
واستحالت إلى ذروٍ طَيَّرته الريحُ

تحكى كيف شربتْ
حتى ابتلت أظافرها
وابتلّ شَعْرُها .

تحكى حتى تغادرَ الأشجارُ منابتها
وتستظلّ بظلّ نهدها .

تحكى حتى يتلأ لأ الهواءُ
ويزدحمَ الفضاء بنور حسىٍّ
ويتوجعَ كوكبٌ .

وللبساتين حولها همهمةٌ
وللماعز الجبلىّ غمغمةٌ
وللمياه كلامٌ .

اقتربى ..
أيتها الشجرةُ التى شهدتْ عُرْسَها
وحدّثى عن الفتى الذى افترعها
والصاعقة التى أظلتها
والجبل الذى صار كالعِهْن المنفوش فى مَدّ سرورها
وعمود الرخام الذى انتقل إلى شرق رغبتها

وحَدّثى
عن العصافير المليئةِ الحواصل بلؤلؤ العشقِ
وقمح المحبةِ.

وعن الأوابد من الطير والوحشِ
وهي تفرُّ ناجيةً بنفسها
من حريق اللغات فى الجسد الآدميّ
ومن حريق امرأةٍ
تركت السموات فى رماد نهديها
ضميراً ، ورياحينَ ، وفاكهةً ، وأبًّا
وحدائقَ غُلْبا .

وَحَدَّثنى
عن المدينة التى تركتها المماليكُ ،
للصعاليك ،
وللحرافيش ، وللزُّعْرِ
فأقاموا فيها شريعة الضعفاءِ
وَسُنَّة الفقراءِ
واقتسموا فيها لبنَ الشاةِ
وغلة بيت المالِ
وخراج البلاد التى استبدلتْ بالسيف وردةْ

وحدّثنى
عن « سُرَّ مَنْ رأى »
وهى تفتح أبوابها الخمسينَ
لتأوى الطيورَ فى وُكُناتها
والخيولَ فى مرابضها
والثعالبَ فى وجارها
والعاشقين فى سريرتها .

وحدّثنى
كيف خرج أهلوها يجأرون فى الصُّعُداتِ

حتى وَشَت النخلةُ عن نفسها
ودلَّت العِيرُ على مرتعها
ونادت الحِنطة : أنا قمحٌ فكلوني .

وحدَّثني
أن المرأةَ ألقتْ مِرْطَها وقُرْطَها
والظعينة هودجَها
والفارسَ قوسَهُ وتُرْسَهُ
والأسدَ الخادرَ جُمَّتَهُ
والسراحين طرائدَها
والبيتَ طنافسهُ
والشجرةَ برتقالها
والوردةَ ريحها
والصحائف حكمتها .

حتى اجتمع لهم مُجْتَمَعٌ ، فقال مُنادٍ :

مُدُّوا إيديكم
للنعم الظاهرةِ
وللنعم الباطنةِ
وابتدروا فيءَ الله عليكم
واعتمُّوا بعمائمِ حكمتهِ
والتذوا .. واعتزوا
حتى تشتجر مَعِيُّ الواحد منكم
في أحشاء أخيهِ
واستوصوا بالنسوةِ خيرا
فهنَّ رياحين الدارِ
وبساتين الأبصارِ
ومصابيح الليل ، اذا ما اعتكر القلبُ ، وعسعست الظلمات .

ألــمٌ وتـــرا

أمجد ريان

تقول لى الدائرة اصعد
تقول لى المعارج والمواج اصعد
والبيوت التى انسدلت على الحقول
تقول

كان الكون خافتا ، وعلى الأفق الشحرور الشمسى الذى يناور فى السحائب العتيقة ، جريت فى سأم الأصقاع ، والكائن المعتم من خلفى ، كانت الدوائر المائجة تدور بى ، والحواجز الشفافة تتداخل ، خرب تزعق ، وجعارين مظلمة ترفرف .

هل لأننى أشعل الحرف
وأصعد فى ذاكرة البيوت ؟
امتلك التضاريس الخفية
ألهذا ألوح للسديم ؟

وأتناثر فى الأقوال ؟
بينما القلب بندول حزين
والربابات الليلية تعوى .
كل شىء يعوى ، المدى ، المسافات ، الجهات ، التشكل ، التهدم ، السكك
الفلك ، الظلال
كل شىء يعوى .

الدروب تعوى فى الليل ، والنساء الداكنات على العتبات ، يبحثن عن القمل فى شعر الأطفال ، ويحملقن فى كأننى مذنب ، ورائحة العفونة فى التراب ، رائحة العفونة فى التراب ، رائحة الطبيخ المتخثر ، والأنوار الخفيضة ، والفتيات خلف الأبواب ، فى الظلام ، يضربن أجسادهن بالأصابع الجائعة ، ويدعكن البؤر الحارقة ، وكنت أمر رهيفا فى الظلمات ، اسأل كيف يعيش الأطفال هكذا بلا حلم ، بلا لغة ، بلا ماء يفور فى القلب .

وتر يصرخ ، والغيم قابض على الضلوع ، لا أجد البداية ، لا أجد البداية ، والأنين فى الرماد ، فى الآهة الخرساء واللحن الذى يومىء للموت .

رأيت رجلا يخرج من مكعب ليلىّ ، تلتف قشرة بطنه للخارج مثل علبة سردين مفتوحة وتستدير تحت فكّهِ الأقواس ، والإشارات والأسهم .

ينكسر العويل على الضلوع
وأنا أتوارى فى الريح
اتوارى فى خط الأعشاب المسنونة
ياكون ياسجن :
السلالم تتخبط فى القدمين
والعتمة تسطع
كانت الحمائم جامدة كالحجارة
والزغاريد المفجوعة تصرخ
كنت أسوى ايقاعا بالحنين

وأسأل :
هل لأنني أعزف هاجسى
واكشف الزمن الذى يتوارى ؟
أعرف الجدران المطبوخة بالحزن
ألهذا أسكن النهر الذى يرفرف
تحت عويل الرياح ؟
ألهذا أطرّز نافذتى
فى اتجاه لا نهائى
استبدل الجواف والكواكب والتلال
واصعد فى وهجى المرّ .
أشعل الشهيق والطمى

تصبح الأرقام نملاً يروغ فى العين ، وتمتد شرائط الإلكترون لتسجل الزيادات المثقوبة ، والضلوع تلفت فى الوميض اللدّى ، والبائعات الجائعات يجلسن على أوانيهن يبعن الثمار العفنة ، يشتمن ، ويلوحن بالأصابع الوسطى ، والمشتريات الزائغات الأعين يمشين الى كل اتجاه ، يجعّرون بالأسبتة القديمة ، ويدرن فى دوامة الغبار ، يصفعن أولادهن ، ويلعنّ الحياة وفوق السوق كان التل الذى فوقه بومة تغطّ فى نومها ، ويعلو شخيرها رويدا رويدا .

كنت فى ظلامى ، أفتح دفتر الرماد ، والفضاء الأخرس فى نافذتى يلّوح لى ، والقلم مسخ فى أصابعى ، تصطف السطور على الورقة ، والحروف تنبعج سوداء الحروف المقّرلة المليئة بالعقد والانتفاخات ، تتداخل الكلمات ، ألف تتكرر كالحراب ، وهاءات كاللّهب المشعث ، وسين تتكرر كالنباتات الشوكية ، و لامات كثيرة كقضبان زنزانات ، وجيمات كالخطاطيف ، ودالات مقوسة كالسنانير ، وياء كالثعبان تتلوى ، وخرائط تشتبك فى شبكاتها المذعورة الرعناء .

كنت أروح إلى الأقوال الجدارية
والكرجال قابعون على الحصائر الخشنة
ينحتون المفاتيح الخرساء
ويخالطون الظلام

التراب يسافر فى الدماء
وأنا أنحت النهد المىء بالحلمات

صرخة تلوّت فى الشبابيك ، نظرت ، فاذا الجدران راكعة ، كان كما لو كان زلزال محبوس فى الفؤاد ، وأكننى أعوم فى بركة من النور فى قارب على قدر جسدى والجنود يحيطون بالبركة من كل صوب ، يدفعون قاربى بالحراب ، وأنا لا هث أناهض ، لا حول ولا قوة لى .

رأيت أننى فى الكثبان الخشنة
والمجرة تتعكر بالشموس السوداء
أريد أن أخالط النغم العذرى ،
وأخمش الخدوش
اريد ان احرث جمرى
وكالملاح التائه
اسأل البياض
وأغنى بصوت لىء
أمزج السماوات والأرضين
ثم أرقص
على شفا حفرة من النار
كل شىء ينهار

— شماعة مصلوبة كالجمجمة على الجدار
— تعلن الساعة منتصف الليل أو منتصف النهار :

أوراق مليئة بالتفاهات ، تتداخل فوق منضدتى ، تتداخل فوق الرفوف التى تكاد أن تهوى ، فانلة تفوح بالعرق ، كيلوت متسخ ، بقايا طعام مغطى بالنمل ، ساعة حائط خربة ، ثقاب صامت وعلبة تبغ فارغة ، قائمة بالمواعيد التى لن أفىَ بها ، وأغلفة المجلات التى لم أقرأها ، ولا شىء سوى انتصاف خفيف ، وفراغ ثقيل لا نهائى

كان التمثال النصفى للانسان أمامى ، مجرد ، فاغرا فاهاً ، يمتد الظل الأسودُ فى جانب الشارب ، ثم

يمتد لأعلى بجانب عظمة الأنف ، ثم يغور فى تجويفة العين الجانبية ، ثم يختفى الظل تماما فى الجبين ويعود ليظهر ثانية فى لفّات الأذن التى تتعرج داخليا ، كان التمثال النصفىّ للإنسان أمامى ، صارخ صامت ، وأنا أدور فى تجاويف الوجع ، وأشير فى ايقاعى السرىّ للسوسنة التى فى السراب أجرى فى طريق الفراغ الذى يفيض ، أجرى ، وتحت الحاجب أفق من البيوت العظمية التى تئن :

أحرض النخيل والسقوف والأبواب
أحرض الأرغفة التى تتغالظ فى خميرتها
أنا أنأى الآن
أجهش بالغناء :

الهلال حاد كالشفرة
والنسوة يبكين على الأحجار

هل لأننى أخطف باكورة الحروف
يأخذنى الحلمُ إلى حضرته
ألهذا
أغنى فى جمرة ؟
و أنصت للربابة التى تتورق
أرسم الإكليل الإبرىّ
وأتنسم رائحة الطيور
أفتح باباً آخر للأفق
وأغنى غناء آخر
للضفائر التى ترقرق فوق أكتاف البنات العنيدات
أغنيك لغصّة الأكباد
و للفخّار المشدوخ الذى يئن
أغنى للإشارة ، للذات
أغنى لرفرفةٍ ، لانتفاضةٍ ، لبزوغ

أغنى لوجهى الميت يتكرر آلاف المرات ، بين المرآتين المتوازيتين ، والمُزيّن يغزّ رأسى بشفرته ، بينما



الشعر ينمو ، كأنى من أهل الكهف ، قذر بين عينى وتحت أنفى

أغنى للتعرضات العضليّة تتوازى فى السماء ، ثم تهبط لينة فوق السطوح المكعبة السوداء

أغنى للأطفال الذين يتحملون عبء ديون العالم الثالث ، ويموتون بلا برلمانات ولا مربيات لطيفات

أننى أهاجر فى زخارف نيئة
أسرى فى اسوار المكعّبة ، وفى العجائن المعدنية
أوقع الكون فى آهتى
أطير بخطاطيفى ، نحو السحابات المليئة
أطير ناحية الكبس الجالس ، والمواكب الجنائزية تعدو ،
كانت الحوافر محفورة فى الصخر
والأبواب الورقية تتقاذفها الرياح
أحضن الأقماع الشمسية
وأنادى الأركان
أنادى السلالم التى تصعد للسديم

هل لأنني أنحن للعشب
أكتب طائرى
أغرق فى دوامة الحجر
أهلذا
أصعد
محض بهلوانٍ جميل
بين الجرار الجنازية
بالفضة التى تفيض
أهلذا
أنادى الأجنحة المطمورة ؟
والخلاء الذى فى الأبصار
أعطى القلب حصته من السؤال
أهذا أروح فى هارمونية الصباح
ارسم الفصل الخامس
وأحتذى وهج

سِيرةُ الآتينْ

على منصور

رَجُلٌ
مخصوصٌ ...
تألفهُ القططُ البريَّةُ ،
والأعشابُ السريَّةُ ،
والأوراقُ المنسيّةُ ،
والمرأةُ ذاتُ الجسدِ الممصوصْ .
تألفه أرصفةٌ ،
وصعاليكُ ،
حرافيشُ ،
منازلُ من طوب لبنٍ ، أعشاشٌ
من خوصْ .
وبلادٌ تعرفهُ وتحطُ عليه العين
فتخطئهُ عينُ البصّاص ،
وتخطئه عينُ الرشاش ،
وفوهةُ المدفع ،
والدبابةُ ، وأحَابيلُ .. لصوصْ .

هذا الرجلُ المخصوصْ
كان البارحةَ يحدّثُ جاراً (فى الحافلة)
عن المعنى ،
والجدوى ،
والقيمةِ ،
والخللِ القائمِ ، والعدلِ المنقوصْ
كان البارحةِ يَنسُّقُ (فى الصدر)
بيوتاً ،
وحدائقَ ،
ومساءاتٍ ... وأقاصيصْ .
ويُفصِّصُ فاكهةَ
القلب مع امرأةٍ (فى الليل)
فُصوصَ ،
فصوصْ .
رَجُلٍ مَبصُوصْ ..
وامرأةٌ تقرصُهُ فى أذُنيْه ،
وتمسحُ عنْ خدّيه
دُموعَهُ ...
فيقُولُ : « الكمُّ الساكتُ فى الأرض فجيعَةْ »
وتقولُ : « الولدُ الضارب
فى البطن بَصيصْ بَصيصْ »
رَجُلٌ
مخصوصْ ...
فى الصُّبح رأيناه وحيداً ..
كيف انشقّ الليلُ عَن امرأةٍ معها مليونا رجلٍ مخصوصْ .

○○○

قُمتُ أسائل جارى
عمّا يحزنهُ ...
فاجأنى جارى :« ماعُدتُ حزيناً
قلبى كان يُحدثنى أنك
لست ترانى
قلبى الكاذبُ حدّثنى ..
أنك رجلٌ
لا مخصوصْ . »

لجنة التحقيق المكارثية للنشاط غير الأمريكى

« نصّ التحقيق مع شارلى شابلن »

عن مجلة سيايست الامريكية عدد شتاء ١٩٨٦

ترجمة : محسن ويفى

كلمة قبل قراءة الشهادة :

فى عام ١٩٣٩ يكتشف النظام الأمريكى فجأة ان هناك مخططاً شيوعياً لغزو امريكا .. الغزو هذه المرة ـ والحرب العالمية ما تزال نذرها فى الأفق ـ غزو فكرى وثقافى منظم يقوم به فى قلب امريكا عملاء من الامريكان وغير الامريكان الذين وفدوا على البلاد خوفا من النازى أو أملاً فى حياة أفضل بأمريكا ، وانهم جاءوا جميعا لتنفيذ هذا المخطط الاحمر . وكواجب عاجل كان لابد لصد جحافل هذا الغزو من تشكيل لجنة من الكونجرس الامريكى بقيادة العضو البارز فيه « **جون مكارثى** » وبدأت تحقيقها مع عشرين فنانا من السينمائيين واتهمتهم صراحة بالشيوعية وبمحاولة تدمير « نمط » الحياة الامريكى ولم يكن اكثر المتشائمين يتصور أن عمل اللجنة سيستمر لأكثر من ستة شهور تقدم بعدها تقريرها للكونجرس عن نتيجة هذا التحقيق مع هؤلاء العشرين . غير ان التصدى لهذا الغزو المفاجىء استمر قرابة الثلاثين عاما وبالتحديد حتى عام ١٩٦٩ ، وتفرعت من هذه اللجنة مئات اللجان الفرعية من مختلف الاجهزة والجهة الأمنية منها « لجنة الهجرة والجنسية » حيث شمل التحقيق الآلاف من الفنانين من مختلف الفنون والاداب والثقافة ، ولم ينج أحد من الفنانين على أختلاف مذاهبهم الفنية وتنوع رؤاهم الفكرية من المثول امام هذا اللجنة . بعضهم رفض الأمتثال وعندما مورست ضده ضغوط مختلفة اختار الانتحار والبعض الآخر أصر على ممارسة حقوقه

الدستورية والقاء بيان سياسى يوضح موقفه من هذه اللجنة غير ان رئيس اللجنة ـ فى الاغلب الأعم ـ كان يرفض البيانات السياسية (وبالذات تلك التى تفضح عمل هذه اللجنة وتكشف عن طبيعتها) وهنا يرفض هذا البعض التحقيق معه فيسجن بتهمة إهانة اللجنة . ويكفى أن تورد اسماء رونالد ريجان (كشاهد ملك أو شاهد ودى كما اسمته اللجنة) ، إليا كازان ، ارثر ميللر ، الاخوان إيزلز ، والمفتى الزنجى الامريكى العالمى إيرل روبنسون ، وبرتولت بريخت ، وأوديتس ، وليليان هيلمان ، وجون هوارد لوسون ..... وآخر هذا الطابور الطويل الذى يمتد إلى الآلاف من الفنانين (لمزيد من التفصيل حول التحقيقات والاسماء والشهادات المختلفة يراجع الكتاب الذى حرره إيريل بنتلى وقام بترجمته الزميل احمد حسان باسم « المثقفون والمكارثية ») الممثل والمؤلف والمخرج العظيم شارلى شابلن والذى نقدم ـ هنا ـ نص تحقيق لجنة الهجرة والجنسية معه فى عام ١٩٤٧ وكما هو معروف فالتوجه السياسى لشابلن ، ليبرالى النزعة من خلال افلامه على الاقل . حتى وان كانت هذه الافلام تحنو بشكل عام ـ على الفقراء والمساكين أو توجه انتقادات حادة للديكتاريورية النازية أو للعلم الحديث الذى يحول الانسان إلى مجرد آلة ، ففى الحقيقة ان ليبيراليته السياسية لا تتناقض مع الطريقة التى نما بها شابلن وتطور والتى كست شخصيته وعيه بطابع رومانسى وأنسانى غير أن المشكل ـ هنا ـ فى حالة شابلن وغيره من الفنانين والمثقفين الآخرين ـ هو تناقض توجههم الليبرالى الذى يؤمن بمبادىء البورجوازية الامريكية كما أعلنها « ابراهام لينكولن » وفى لحظة تاريخية تجاوز فيها النظام الامريكى هذا الطابع التنافسى الحر بسبب طبيعة اقتصاده الاحتكارى وسيطرة المؤسسات الضخمة على الحكم والسياسة والثقافة وبالذات فى وقت غروب الشمس على الامبراطوريتين الاستعماريتين الكبريين فرنسا وانجلترا ورغبة النظام الامريكية فى أى يحل محلهما .. فكان التناقض والعداء لكل تراث ليبرالى النزعة وأيضا لكل من تحقيق الليبرالية . ولم يشفع لشابلن أو لغيره أمام مؤسسات الحكم والثقافة ـ مثلا ـ عداؤه الشديد للنازى أو ضرورة اعلان جبهة ثانية فى وقت كان النظام الامريكى نفسه ـ برغم مبادئه الحرة المزعومة ـ لا يرى ضرورة ملحّة لأن يعلن الحرب على دول المحور . عموما لا تحتاج شهادة شابلن امام لجنة الهجرة والجنسية إلى تعليق فهى تكشف بوضوح عن طابع وطبيعة الديمقراطية الامريكية وعن المصالح الاحتكارية التى تمثلها هذه الديمقراطية .

« هل أنت الآن أو سبق أن كنت .. » ؟

● **هل شاركت فى أنشطة التكتل الجبهوى للحزب الشيوعى ؟**

★ لا أعتقد إننى ساهمت على الاطلاق فى مثل هذه الأنشطة غير انه من الواضح أن سؤالك عام جدا

وغير محدد فلا أعرف ما تشتمل عليه هذه الجبهة للحزب الشيوعى .

● **هل تعتبر ـ نفسك أحد أعضاء الحزب الشيوعى ، مستر شابلن ؟**

★ لا .. اطلاقاً .

● **هل قدمت أية مساعدات للحزب الشيوعى ؟**

★ اطلاقا !

● **هل ساهمت بأية أنشطة فى رابطة الممثلين ؟**

★ نعم .. من المحتمل ولكننى اعتقد اننى انضممت لرابطة الممثلين لكى يكون لى الحق فى ممارسة التمثيل .

● **مستر شابلن ، فهمنا من الصحافة التى تشير من حين لآخر انك إلى هذا الحد أو ذاك مكفول برعاية الحزب الشيوعى فى هذا البلد .. هل هذا صحيح ؟**

★ لا .. ليس برعاية الشيوعيين .. فأنا ليبرالى وأعمل من أجل السلام فلماذا أعجب بالشيوعية ودائما ما أردد إننى لا احتاج لاى جهة تحت أى مسمى فقد استخدمت أسمى الخاص طيلة حياتى ولم أنتم لاى منظمة سياسية أو غيرها إلا ماله علاقة بعملى .

● **هل قصدت توجيه رسالة إلى شخص محدد عندما قلت « روسيا .. المستقبل لك » ؟**

★ نعم !

● **لمن كانت هذه الرسالة إذن ؟**

★ لقد كانت بناء على رغبة حلفائنا وهم الروس فى ذلك الوقت فقد طالبوا منى توجيه رسالة فى احد احتفالاتهم السنوية .

● **ولمن كانت الرسالة موجهة ؟**

★ لا أعرف .. للشعب السوفييتى أو شىء من هذا القبيل .

● **وماهو جوهر الرسالة ؟**

★ فقط إنهم يقاتلون ويستشهدون ... الخ خطاب حماسى عادى وأعتقد أن ذلك حدث اثناء الحرب ، نعم أنا متأكد .

● **والآن .. مستر شابلن ، نشرت « الديلى ووركر » فى عددها الصادر فى ٨ يوليه ١٩٤٧ مقالة من المؤكد أنك كتبتها بمشاركة آخرين تطالبون فيها بتأجيل محاكمة كل من « يوجين دينيس » ، « ليون جيفسون » ، و« جيرهارت إيزلز » . [كان الثلاثة أعضاء فى الحزب**

الشيوعي الأمريكي ، وقد عوقب الاولان بحبس لمدة سنة وكان ذلك عام ١٩٤٧ أما ايزلز شقيق المؤلف الموسيقى هانز إيزلز المواطن الالمانى فقد أجبر على ترك البلاد .. المحرر]

★ هذا صحيح تماما .

● **كيف امكنك أن توصل آراءك « للديلي ووركر » ؟**

★ لم أتصل بأحد .. كان لدى المئات من طلبات مختلف المؤسسات والمنظمات كلها تناشدنى « باسم العدل ، هل تستطيع أن تضع اسمك تحت هذا الأمر » ... الخ لقد جاء الموضوع هكذا ، فأنا لا أعرف أى صحفى من « الديلي ووركر » ، وقد تم الأمر عن طريق المراسلة ودائرة الخطابات التى ترسل لى من أجل الدفاع عن أى شخص وأى قضية .

● **هل كنت معجباً بهم لأنهم ينتمون للشيوعية ؟**

★ بداية .. لقد كنت معجباً بهم لأنهم حيويون الى حد كبير ، غير انه يبدو الأمر الآن « كملاحقة الساحرات » (●) والذى أؤمن به حقيقة .. ولكننى ـ كما قلت ـ لا أؤمن بالشيوعية .

● **مستر شابلن .. ظهر مقال فى نشره « التحدى » فى ٥ يوليه ١٩٤٧ عنوانها « أكمل المشوار مع حملات القهر » والذى كان ضمن أشياء أخرى مشتق من حوار تم بينك وبين محرر هذه النشرة ، والذى يظهر سؤال وجه إليك بمناسبة فيلمك « مسيو فيردو » ، حيث سئلت : هل أنت متعاطف مع الشيوعيين ؟ فأجبت بأن هذا أمر مشروط ... هل تذكر ـ مستر شابلن ـ هذا الحوار ؟**

★ لقد كان كل امرء أثناء الحرب الثانية متعاطفاً ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ مع الشيوعيين وأقصد ـ طبعا ـ شيوعييّ روسيا ، غير اننى لم أقرأ كتابا أبدا فى الشيوعية ولا أعرف أى شىء عنها ولم أقرأ مطلقاً « كارل ماركس » أو ما شابه .. وما قصدته من التعاطف مع الشيوعيين .. كانت روسيا بطبيعة الحال وبالتأكيد لم تكن هى روسيا تحت حكم النظام ـ القيصرى ـ القديم وإنما روسيا الشيوعيين الذين يقاتلون من أجل ما يؤمنون به بمبررات قوية وبحسن نية ، ولذلك فأننى أشعر بالامتنان العظيم لهم لأنهم قد ساعدونا فى أن نعد العدة ونجهز طريقنا الخاص فى الحياة .

● **هل تعتبر نفسك متعاطفاً مع دوافع الحزب الشيوعى .. فى الولايات المتحدة الامريكية ؟**

★ لا أعرف شيئا عن الحزب الشيوعى الأمريكى ، لا شىء أيا كان .. هل هذه أجابة مرضية لك ؟! وشاعت كل هذه الاتصالات التى نسبت إلىّ بالشيوعيين ، من حقيقة تلك الدعوة لكى ألقى خطاباً نيابة عن « مستر دافيز » (جوزيف دافيز مؤلف كتاب « مهمة لموسكو » والذى كان سفيراً لامريكا فى الاتحاد السوفييتى » والذى كان من المفترض أن يتحدث فى اجتماع فى « سان فرنسيسكو » ولكنه أصيب فجأة بالتهاب فى حنجرته ، فاتصلوا بى وسألونى عما اذا كنت مستعداً

للذهاب بدلاً منه لكى أقوم بحملة تبرعات من أجل ذلك الاحتفال الروسى ، (الذى لا اذكر اسمه) ، وفعلاً القيت خطاباً وأحسست بشعور عاطفى جارف فلقد كانت وكالات الانباء تتناقل أخبار قتالهم واستشادهم سواء فى ستالينجراد أو فى غيرها ، وكان الخطاب تحية لروسيا وللشعب الروسى . وحدث أنهم أخبرونى أنه عمل جيد ومن الواضح أن هناك شيئا يمكن فعله ، وإننا نريد التعاون إلا انه يبدو أنه كانت هناك قوى اخرى تريد ان تفرقنا فى هذا الوقت بالتحديد .

وفى كل خطاباتى كنت أؤكد إننا نريد توماس لامونت (رئيس شركة الصلب الامريكية) مع هارى بريدجز (رئيس نقابات عمال أمريكا) نحن نريد نفس الوحدة لأنه يجب علينا الانتصار فى هذه الحرب . كان هذا كل ما قصدته فى الحقيقة .

● هل كنت فى أى وقت عضوا بحزب « العمال الجديد » ؟

★ لا ...

● هل سبق وقدمت أية مساهمات مالية لتدعيم حزب العمال الجديد ؟

★ لا أذكر ـ ابتداءً ـ ماهو « حزب العمال الجديد » ، فنحن لدينا مليون تعبير سياسى ، ونحن لا نحمل قائمة محددة باسماء كل ما هو شيوعى أو غيره ، لكننى واثق تماماً إننى لست عضوا فى أى تنظيم سياسى وهذا ما أستطيع تأكيده .

مرة أخرى لا أنتمى لأى سياسى أيا كان .

● فى يوم ٢٢ نوفمبر ١٩٤٢ دعت « لجنة الحرب الروسية » إلى حفل سمى « عشاء شابلن » !!

★ نعم ... هذا حدث .

● لماذا تم توجيه دعوة العشاء على « شرف شابلن » ؟

★ لأننى كنت أتحدث كثيرا عن الجهود الروسية فى الحرب وقد كانوا ممتنين جدا لهذا الموقف ، وكان من الطبيعى أن يفكروا إنهم باطلاق إسمى على « دعوة العشاء » فربما يمكنهم ذلك من جمع تبرعات لجبهة الحرب .. وبالمناسبة فقد تبرعت ـ بنفسى ـ فى هذه المناسبة .

● هل سبق ودعوت احداً من موظفى السفارة الروسية إلى منزلك ؟

★ نعم .. فنحن لدينا مجموعات كثيرة من الناس ، وحدث انى دعوت بعض هؤلاء الموظفين ، السفراء ، صينيين وغيرهم ولقد لبوّا الدعوة جميعا لأننى أصبحت ـ بالنسبة للكثيرين ـ وجهاً دولياً ليس أكثر ، ولقد عرفت مستر توماس .. توماسوف ، لقد كان لطفيا ، ربعه وقد أحببته كثيرا ، ولا اتذكر إننى قد رأيته ـ منذ أن كان هنا ـ إلا مرتين فقط .

وأود أن أضيف إنهم ـ بطبيعة الحال ـ قد لاحظوا إنني لست واحداً منهم كما إنني لست عدواً لهم بالفعل إنني لا أشعر بالعداء تجاه الروس ، لا أشعر بذلك على الاطلاق .. ربما لا أفهم ـ الآن ـ الموقف الدولى ولكنني مازلت آمل ومازلت أؤمن بأننا سنكون اكثر مصداقية فى جميع انحاء العالم ـ وتلك مهمة بالغة الأهمية ـ إذا نجحنا فى إقامة تعاون مع الروس .

● هل سبق وأرسلت لموسكو تعرض خدماتك على الحكومة السوفييتية بمناسبة « مهرجان شابلن » الذى كان على وشك الانعقاد ؟

★ نعم .. فقد كنت فخوراً .. وأنت ترى .. لقد عقد المهرجان تكريماً لأفلامى ومن الطبيعى ان أخطرهم بامتنانى لهذا التكريم وتمنيت لهم الاستمتاع بأفلامى ..

● هل عبرت عن هذا الموقف إلى صحيفة « الديلى ووركر » ، مستر شابلن ؟

★ لا ..

● إننى أسألك ذلك بسبب ما نشرته هذه الصحيفة فى ٦ أبريل ١٩٤٣ عن تكوين « جمعية الصداقة السوفييتية الأمريكية » وذلك من أجل الفهم المتبادل بين الروس وبين أمريكا والذى كان ضرورياً جداً فى الجهود الحربية . هل دعيت للانضمام لهذه الجمعية .. مستر شابلن ؟

★ نعم .. وذلك فى سياق تدعيم وتطوير الصداقة ولكن إذا بحثت لجنتكم جدياً فى الملفات فلن تجد إسمى ، فأنا لم أمنحه إلى كل المؤسسات أو الجمعيات .. وإذا فعلت ذلك ـ فى احدى المرات فلأننى أؤمن إنه سيؤدى إلى تطوير الصداقة بين الروس والولايات المتحدة والحلفاء كل الحلفاء .. بريطانيا .. الخ .. فأنا بالطبع أميل لذلك .

● ما هو رأيك فى الحكومة السوفييتية ـ فى ذلك الوقت ؟

★ كما كان دائما فأنا أشعر بالأمتنان العظيم تجاههم .. وما تتناقله الأخبار لا أجد فيها ارتكابهم لأى جرائم خاصة ، كما أنهم لا يهددون ديمقراطيتنا .

● ما هى وجهة نظرك تجاه الطريقة التى سلكها السوفييت فى تشيكوسلوفاكيا ؟

★ حقيقة لم أدرس الموقف جيداً ، واعترف بجهلى فى هذا الموضوع لكن من خلال قراءاتى المختلفة للصحف ـ وهذه قناعة شخصية ـ لا أعتقد أن الروس قد ارتكبوا أمراً احمق . ولننظر كيف عالج الروس هذا الموضوع ؟ ليس لديهم جنود هناك ولم يتسببوا فى سفك الدماء ، كما يستحثنى رأيى وتحليلى للموقف وأيضا حدسى « الخاص .. » على القول إننا ـ حقيقة ـ لم نتخذ أى موقف عندما ضم هتلر اقليم السوداتين للتشيكى لاراضيه ، كما أننى أؤمن بأن صحافتنا تحرض على ـ وتخلق حالة ـ الحرب ضد روسيا ، وأنا استنكر من كل قلبى هذا الموقف . مرة أخرى لست شيوعياً ولن

يرتبط أسمي بأى شيوعي ، ان حجم اعمالى يقدر بـ ٣٠ مليون دولار ، فكيف يمكننى أن أدعو للشيوعية ؟!

● هل تعتقد أن نمط الحياة الشيوعى أفضل من نظيره الامريكى ؟

★ بالطبع لا .. ولو كنت أؤمن بذلك لذهبت لكى أعيش هناك ! لكننى أضيف إننى لست معادياً لهم وسأظل هكذا .. إلا فى حالة غزو الروس لأمريكا .. فسأكون ـ حينئذا أول من يحمل السلاح ...

● هل ستحمل السلاح لكى تحمل ....

★ نعم لكى أصد أى غازٍ للولايات المتحدة .. وهناك أمر آخر فالصحف لا تتعاطف مع كل من يتكلم بصراحة ، كما أنه ليس لى أية علاقات عامة طيبة فى هذا البلد .. اننى احتقر الصحافة ، تلك التى ترصدنى دائماً وتحاول تصويرى كمسخ ، وبرغم هذا فقد عشت حياة عادية وهادئة جدا ..

لنست رجلاً اجتماعيا على الاطلاق غير اننى شعرت بالكراهية الشديدة للنازية وعندما نشبت الحرب العالمية ، وبينما كنت اعتبر النازية امتهانا للانسانية ، عقد بعضهم اتفاقات مع هتلر وبعد ذلك عندما دخلوا الحرب اندفعت بحماس مع كل الحركة المتحالفة من اجل هدف واحد هو هزيمة النازى والفاشيست احسست بالفرحة العارمة عندما انجزت فيلم « الديكتاتور العظيم » (●) اعرف انهم كانوا شيوعين وبدائيين ولكن كل هذه أمور عنصرية .. اننى لست يهوديا ، ومع ذلك فقد تعلقوا بأهداب الأقلية أكثر من وضع أهمية للايديولوجية أو لحركة الحلفاء أو أى أمر آخر ، ولهذا فقد اعتبرتهم حمقى ومجانين أيضا .

● هل كنت عضواً فى جمعية الصداقة الامريكية ـ السوفييتية ؟

★ نعم .. أعتقد .. ربما .. نعم

● لكم من الوقت ظللت عضواً فى هذه الجمعية ؟

★ لا أعرف .. ولا أعرف ـ بالضبط ـ كيف انضممت لها .. لقد كانت واحدة من هذه المؤسسات التى ظهرت اثناء الحرب والتى تدعو إلى معالجة حاسمة للعداء وللطابور الخامس الذى يحاول أن يفرق بين الحلفاء .... الخ « فادعو للسلام وأصنع أصدقاء » .

● يظهر اسمك مستر شابلن فى « الديلى ووركر » فى عدد ٢٩ سبتمبر ١٩٤٣ كأحد رعايا الاحتفال بالذكرى العاشرة لمؤتمر الصداقة .

★ حقيقة .. ! أنا لا أعرف ذلك .. فلم تعد ذاكرتى تسعفنى لكن ربما يكون ذلك صحيحاً .

● والآن وفى ٢١ نوفمبر ١٩٤٤ صورة لك فى مقال فى « الديلى ووركر » يشير إلى انك

ومجموعة من السينمائيين قد قمتم بارسال تلغراف تحية إلى اجتماع الصداقة الامريكية ـ السوفييتية المنعقد فى ميدان حديقة مادسون .

★ هذا ممكن .. لا أعرف فذاكرتك انت أفضل ! أما أنا فلم اعد استطع التذكر .. كما أن هذه الامور لم تعد تمثل شيئا هاما فلدى ركام من خطابات البريد التى يقترح أصحابها على « هل تستطيع مع آخرين أن تبرزوا نيّاتكم الصادقة تجاه الصداقة الروسية السوفييتية ؟ الصداقة الروسية السوفييتية ، فأنا بكل طاقتى لها ومعها وأنا بكل طاقتى مع التعاون التجارى وكل تعاون آخر وهكذا تستطيع أن نخطو للأمام دون حرب .

● **حوالى .. كم من المرات تحدثت فى اللجنة الأمريكية للمعونة الحربية الروسية .. مستر شابلن ؟**

★ حوالى من أربع إلى خمس مرات .

● **هل أنت على معرفة بـ « إيرل برودر » ؟** (●)

★ لا .. لا أعرفه

● **ألم تكن رئيس شرف للاجتماع الثقافى الذى عقد فى قاعة كارينجى بمدينة نيويورك فى ١٦ أكتوبر ١٩٤٢ ؟**

★ نعم .. لقد تحدثت فى هذا الاجتماع ...

● **إذن فقد كنت الرئيس الشرفى لهذا الاجتماع ؟**

★ لا أتذكر حقيقة ، فلقد كانوا يودون معرفة إن كنت سأتحدث فى هذه المناسبة ، وأعتقد ان أورسون ويلز كان هو الرئيس .

● **والآن مستر شابلن .. هل أفتتحت كلمتك أثناء هذا الاحتفال وفى بدايته بهذه الجملة « أيها الرفاق الاعزاء .. نعم أنا أقصد الرفاق » !؟**

★ نعم ...

● **ولم كنت توجه ـ بالضبط ـ هذه التحية ؟**

★ لقد قصدت بعض الروس من المتفرجين ، ولأننا كنا نعمل من أجل قضية واحدة ونحارب من أجل الديمقراطية ، ولأنهم كانوا رفقاءنا ، فقد كنت فخوراً بأننى استطعت أن اشير اليهم كرفقاء ، لقد كنا ــ معا ــ اصحاب قضية واحدة .

● **هل هناك أهمية ما أن تعتبر نفسك تابعاً للخط الشيوعى ؟**

★ لا ...

● أو عضواً فى الحزب الشيوعى ؟

* إنها نفس العقلية التى تثير الضحك ! لقد انتشر فى ذلك الوقت نوع من الشعور بأن الروس رفقاء غير أسوياء ـ ولذلك كان من الضرورى ـ تنقية الجو .. وعقد اللقاءات المشتركة والاستجابات الاخوية ... الخ فأنا بطبعى ليبرالى .

● وتواصل فى نفس الاجتاع « إننى لست مواطناً .. ولا أريد أوراق المواطنة الامريكية ، فهى لا تعنى لى شيئا فأنا ابن للانسانية أنا مواطن العالم » !!

* الجزء الأول من هذا المقطع غير صحيح .

● تقصد أنك لم تقل « إننى لست مواطنا ولا أريد أوراق المواطنة الامريكية » !!

* لا .. لم أقل هذا الكلام .

● كواقع حال .. فأنت لست مواطناً أمريكياً .. أليس كذلك ؟

* نعم !

● هل سبق وقدمت طلباً من أجل المواطنة فى هذا البلد ؟

* لا .. لم يسبق أن قدمت طلباً بهذا الشأن : فمنذ ان كنت فى التاسعة عشر وبعدها .. دائما ما كان لدى الحس الأممى وأشعر أن زمن الامم المتحدة والعالم الواحد .. يقترب يوما بعد يوم !

● هل هذا سبب عدم تقديمك للحصول على طلب المواطنة الامريكية ؟

* نعم .. وأعتبر نفسى ـ رغم ذلك ـ مثل أى مواطن أمريكى فقد كان حبى العظيم دائما لهذا البلد ، فقد عشت هنا مدة تقارب ثلاثين أو خمس وثلاثين سنة . ويعتبر اطفالى ككل فرد فى هذا البلد جزء منى ، وفى نفس الوقت لا أعتبر نفسى منتمياً إلى أى بلد واحد محدد ولكننى أشعر أننى مواطن العالم وسيكتمل شعورى بهذا فى ذلك اليوم الذى ستسقط فيه كل الحواجز وهكذا يدخل الناس ويخرجون عبر العالم وينتمون ـ حينئذ ـ لأى بلد ، دائما ما كان ذلك شعورى بشأن مسألة المواطنة .

● وهل تحمل جواز سفر بريطانياً من أجل إنجاز هذه الرحلة ؟

* نعم من أجل هذا .. لقد قلت .. دعنى أوضح .. لم أقل ابدا أن المواطنة أو المواطنة الأمريكية لا تعنى شيئا لى ، لم أقل شيئا ماسا بالولايات المتحدة طيلة حياتى كلها .. وأنت تلاحظ انه خلال هذه الفترة اهتمت الصحف بموضوع المواطنة وأدعت إننى اودع كل أموالى خارج امريكا .. الخ ولماذا جئت اذن ! لقد كان هذا الكلام تضليلاً كبيراً .. وقد أسفت جدا لذلك .

● ماذا تقصد بأنه كان هناك تضليل كبير فى هذا الموضوع ؟

★ لأنه لم يكن صحيحاً على الاطلاق ما ذكرته الصحف فنسبة ٧٥٪ من دخلى يأتى من أوربا وتتمتع امريكا بـ ١٠٠٪ من هذا الدخل كضرائب .. وأنت ترى ان كل دخل فيلمى الأخير (« مسيو فيردو » (●) والذى لم يسمح بعرضه إلا بشكل محدود فى الولايات المتحدة) جاء أيضا من الخارج وحصلت امريكا على كل نسبتها من الضرائب وأستطيع فوراً أن أخرج فيلما فى انجلترا حتى لو أنتج هناك .. أستطيع أن أحصل على كل اجرى فيها عندما يصبغون موضوع المواطنة بهذه المسألة (الدخل ـ الضرائب) فأنا أقول لهم تأنوا فى الأخذ بهذا المعيار .

● نعود الى حدث ـ الاحتجاج فى ١٦/١٠/١٩٤٢ الذى تقول فيه « وبعد ذلك فهناك حديث أحمق عن الشيوعية وذلك عندما يتحدث البعض عن الجبهة الثانية ولكن حمداً لله أن الشيوعية لم تعد (بعبعاً) .. من هم هؤلاء الشيوعيون ؟ وحمداً لله إننا ـ هنا ـ قد بدأنا ، وبدأ الشعب الامريكى فى تفهمهم فالشيوعون أناس عاديون مثلنا تماما .. كما يتهمهم البعض بأنهم « ملاحدة » يا للهراء ؟! فالشعب الذى يقاتل ويموت مثل السوفييت يقترب جدا من الله » . وبعد ذلك اختتمت حديثك ـ مستر شابلن ـ بتحية ثلاثة ملايين بطل استشهدوا فى الجبهة الروسية ، استشهدوا بينما نحن لم نستعد ـ بعد ـ للقتال !

★ لا .. هذا صحيح بهذا القدر أو ذاك .. وفى هذا السياق فقد وجدت ان هناك قوى كثيرة فى هذا البلد تحاول أن تشتت القضية الواحدة للحلفاء .

● لقد أوردت كلامى هذا مما ذكرته أنت ومما قرأته عنك .. وعن رأيك أن نمط الحياة الشيوعى ونظيره الأمريكى .. متطابقان .

★ حقيقة .. أنا لا أعرف شيئا عن نمط الحياة الشيوعى ، نعم يجب أن اذكر ذلك ، ولكننى لا أفهم لماذا لا نصنع سلاما مع الروس ، « طريقتهم فى الحياة » ! أنا لا أعرف شيئا عن ايديولوجيتهم .. اطمئنك .. اطمئنك ، لا أعرف أن كنت تصدقنى أم لا أنا لا أكذب .

وأنا معجب بهم إلى الحد الذى يقولون ويريدون فيه السلام ولا أفهم لماذا لا نسالمهم .. ولماذا لا تقيم علاقات تجارية ونصلح العلاقات الاخرى ايضا .. الخ .. وهكذا يمكننا تجنب حرب عالمية .

● لقد كنت شديد الحماس للجبهة الثانية فى ١٩٤٢ .. هل هذا صحيح ؟

★ نعم .. هذا صحيح .

● ما الذى أوعز إليك بالاعلان العلنى العام عن جبهة ثانية فى ذلك الوقت ؟

★ حسنا .. لقد سمعت أن هناك حوالى أثنين مليون جندى فى ايرلندا .. وكل شيء معد وجاهز ..

وقد كتبت بعض الصحف عن استعداداتنا وأن هناك موضوعاً ما يزال مثيرا للخلاف فى نفس الوقت ، وقد قادنى تفكيرى وتحليلى للموقف إلى إننا يجب أن (نفتح) جبهة ثانية وأن يتم ذلك بأسرع ما يمكن .. كان لتشرشل فكرة أخرى عن (التدخل) الناعم ، والذى أثبت فيما بعد أنه لم يكن ناعما بالمرة !

اعتقد أنه كان من الممكن إنقاذ مئات الآلاف من الأمريكان لو أننا قد (فتحنا) الجبهة الثانية مبكراً .. عموما هذه وجهة نظرى الشخصية .

● فى ١٩٤٢ .. هل أدليت بكلمة عنوانها « الديمقراطية لن تموت أبدا » .. وقد ألقيت هذه الكلمة فى الاجتماع الحاشد فى حديقة ميدان ماديسون ؟

* نعم .. واعتقد ان الاجتماع كان تحت رعاية (أ . ف . ل)[1] أو شىء من هذا القبيل .

● بطبيعة الحال ـ كان الاجتماع تحت رعاية الحزب الشيوعى .. أليس كذلك ؟

* لا .. أنا متأكد .. لا بالتأكيد .. لقد كان تحت رعاية إحدى الجمعيات مثل س . أى . أو[2] .. تحت رعاية بعض اعضاء هذه الجمعية . لم يكن تحت رعاية الحزب الشيوعى بالمرة .

● كيف عرفت أنه لم يكن تحت رعاية الحزب الشيوعى ؟

* لأننى اعرف بدقة انه كان تحت رعاية منظمة (الـ) سى . أى . أو فهناك تعامل مع هذه المنظمة (كان الاجتماع فعلاً تحت رعاية منظمة سى . أى . أو . المحرر) .

● مستر شابلن .. هل تريد أضافة أو ابراز ايضاحات أخرى عن آرائك أو معتقداتك السياسية ؟

* ليست لى اتجاهات (سياسية) مباشرة كما إننى لست منتمياً إلى أية انشطة سياسية خاصه تلك التى تميل للشيوعية فليست لدى ميول للانتساب لمثل هذه الانشطة . إننى ـ كما قلت ـ ليبرالى ـ يمينى وأشعر بحب شديد ـ الآن ـ نحو « والاس » ذلك لأننى أراه صريحاً ويمثل خير دعامة للديمقراطية والحفاظ على نمط الحياة الأمريكى . وكما قلت ـ سابقاً ـ فينبع كل نشاطى السياسى (المزعوم) أقصد كل الشائعات السياسية ـ بدرجة أو بأخرى ـ منذ اشتعال فكرة الحرب على الشيوعين ولا أنكر اننى ـ حقيقة ـ تحدثت ومدحت وأثنيت على الروس لأننى أحسست بضرورة ذلك ولأننى ـ شخصيا ـ أؤمن بأنهم قد أدوا عملاً مدهشاً ... واعتقد انه إنْ لم يكن لمصلحة الروس فمن مصلحتنا نحن هزيمة النازى .. كما إننى وبوضوح تام ـ لا أرى مبرراً واحداً لهذه الموجة من العداء للروس .

● طبقا لتقارير الصحافة أيضا ما فمن الواضح إنك ـ إلى هذه الدرجة ـ قد أتبعت « خط الشيوعيين » لعدد من المستويات .. هل هذا صحيح ؟

★ هذا تجريد .. وتعميم .. « خط الشيوعيين » .. ذلك الخط الذى اتبعته كان من أجل الانتصار النهائى على ألمانيا وهتلر اثناء الحرب اما قبل ذلك فلم أسر وراء « خط الشيوعيين » إننى ديمقراطى وتقدمى أيضا ولكن ليس الى حد الاشتراكية ـ غير إننى أؤمن بوحدة الشعوب وأرى إنها أمر ضرورى كما إننى أؤمن بكل ما يؤدى الى تحسين ورفع مستوى معيشة الشعب الامريكى .. وباختصار إننى أود تجنب ـ حدوث ـ حالة أخرى من الاكتئاب الاجتماعى ..

● هل ساهمت فى تدعم نشاط الحزب الشيوعى فى الولايات المتحدة سواء مالياً أو بأى شكل آخر ؟

★ لا ... فى حدود علمى !

● هل هناك ما تود أن تضيفه .. مستر شابلن ؟

★ نعم أود أن تكونوا فى استجواباتكم اكثر تحديداً ..

الحقيقة الوحيدة التى أحب التأكيد عليها هى إننى أريد السلام بين الروس وبين الولايات المتحدة ولا أعرف إن كان يتفق ذلك مع خط الشيوعين ، فهذا توارد عفوى غير مقصود وأريد أن أسجل اننى لست معجبا بأى حركة تدميرية للقضاء على الحكومة الامريكية أو غيرها من الحكومات .. كما اننى لست سياسياً ولم انتسب إلا لمؤسسات غير سياسية مثل جمعية الصداقة مع الروس وكما ترى فهدفى ليس إلا الحفاظ على الديمقراطية .. كما اخترناها والتى اعتقد ان هناك اساءات بالغة توجه إليها كما يحدث لكثير من الأمور واعتقد أن هناك تخريباً متعمداً فى هذا الشأن ولا أعتقد ان هذه هى الديمقراطية .

ويبدو غريباً ومحيّراً أن توجه إلىّ تهمة الشيوعية لقد عشت ـ هنا ـ خمسة وثلاثين عاما .. وعملى هو اهتمامى الاساسى والذى لم يكن تدميرياً أبدا ـ ربما يكون انتقاديا حاداً ولكنه دائماً من أجل مصلحة البلاد .. إننى لا أحب الحرب كما إننى لا أحب الثورة ولا أحب أى فعل تدميرى .

وأى أمر يحافظ على الوضع الشرعى للبلاد .. دعه يمر ـ ومن وجهة نظرى كليبرالى أحب أن أرى الاشياء فى انسجام وأتمنى لكل أمرء الصحة والسعادة والطمأنينة .

● ملاحقة الساحرات .. تعبير اوروبى قديم المقصود ملاحقة المردة والسحرة واستخدم بعد ذلك .. بمعنى حملات الكبت والبهو المختلفة ضد المعارضين لأى نظام .

● فيلم « الديكتاتور العظيم » (١٩٤٠) يسخر فيه شابلن من هتلر والنازية وقد ظهر شابلن فى الفيلم بشخصيتين أحدهما فى دور هتلر الذى اسماه شابلن فى فيلم د . هينكل ـ والشخصية الأخرى الصعلوك المتشرد (حلاق بسيط) وبرغم قيامه بشخصية الحلاق اليهودى البسيط الا ان الفيلم إجمالاً يعتبر نقداً حادا لـ هتلر والنازية ودعوة حارة للسلام .

* ابرل برودر : زعيم الحزب الشيوعي الامريكي

● « مسيو فيردو » (١٩٤٧) وهو عن قصة قاتل بالجملة على حد تعبير شابلن نفسه لقد كان جندياً فى الحرب وخرج منها عاطلاً واضطر لكي يعول اسرته الفقيرة ان يحترف القتل لحسابه الخاص هذه المرة ..

(١) Americian Fideral Liberity A. F. L المنظمة الامريكية للتحرر القومي .

(٢) Congress industry organization اتحاد الصناعات الامريكية .



رسالة من سجن القنيطرة

القنيطرة فى ١ يناير ١٩٨٩



عزيزتى فريدة .

تلقيتُ رسالتك منذ أيام . وقد أسعدنى أنك أوليت للتهنئة التى بعثناها لنجيب محفوظ على اثر فوزه بجائزة (نوبل) ما أولى التكريم والاهتمام حقهما . ويطيب لى باسمى الشخصى ونيابة عن رفقائي هنا أن أهنئك على جرأتك الفكرية ووضوح تناولك السياسي لقضية لم تنل فى عالمنا العربي ماتستحقه من عناية من قِبل محبه ومثقفيه .

آمل بهذه الكلمات القليلة أن أكون قد عبرت لك عما نكنه لك من محبة وتقدير ، وتقبلى صادق التمنيات لك ولجميع الأصدقاء العاملين فى جريدة (الأهالي) بدوام العطاء والتقدم .

سنة طيبة والى فرصة أخرى ،

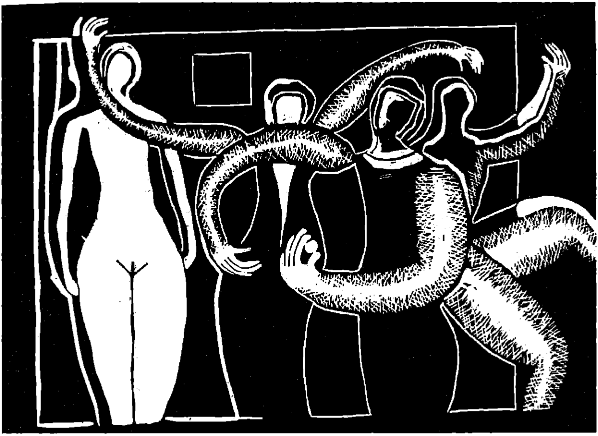
.. تحياتي ومودتي الى صلاح عيسى .

عبد القادر الشاوي

رقم ١٩١٥٥ . السجن المركزي

القنيطرة . المغرب

الحياة



الثقافية

المجلات الثقافية والمجتمع
[تجربة مجلة العربى - ملاحظات أولية]

د . محمد الرميحى



تلعب الصحافة دوراً هاماً فى حياة الأفراد والمجموعات والشعوب ، وهو دور معقد ومتداخل مع غيره من تأثيرات المؤسسات الأخرى داخل المجتمع ، **فالصحافة لها وظائف على الصعيد السياسى والاجتماعى والنفسى والثقافى ، وهى وظائف متشعبة ومتداخلة ، وإن كان من الصعوبة بمكان الفصل بين هذه الوظائف وتحديد أى منها التى تقوم به الصحافة ، وأى منها تقوم به المؤسسات الأخرى فى المجتمع ،** وحتى داخل نسق الإعلام فإنه يصعب تحديد وظائف ودور الصحافة المكتوبة ، والصحافة المسموعة والمقروءة .

ومن وجهة نظرى فإننى اختلف كثيراً مع الذين يرون أن تأثير الصحافة المكتوبة قد تضاءل فى ظل اكتساح التليفزيون والراديو ، فمع إدراكى العلمى لخطورة هذين الجهازين إلا إننى أدرك فى نفس الوقت خطورة الصحافة وأهميتها .

فالحضارة البشرية هى حضارة كل ماهو مدون بدءاً من أوراق البردى والكتابة على جدران المعابد ، وإنتهاءاً بالكتابة على الأقراص الضوئية فى أجهزة الكمبيوتر .

ونحن العرب تحديداً أبناء حضارة تولى اهتمامها واحترامها لكل ماهو مكتوب وموثق ، ومازال التراث الاجتماعى والثقافى العربى يحمل داخله هذه النزعة الواضحة نحو إيلاء كل ماهو مكتوب تقديراً خاصاً وعلى الرغم من أن الكثيرين - كما قلت - يحذرون من خطورة التليفزيون تحديداً حيث أنه يصل إلى المتلقى فى منزله ودون اشتراط قدر من الثقافة أو المعلومات ، وبالإضافة إلى ذلك فإن جمهوره هو كل المتلقين الذين يكادون أن يكونون كل المجتمع لأن رسالته لا تتطلب مواصفات خاصة لتلقيها .

على الرغم من ذلك فإننى أكثر اهتماماً وتقديراً لدور الصحافة ، فالخيار لدى متلقى التليفزيون خيار ضيق فى وطننا العربى - حتى الآن قناة أو اثنتين ، وهو لا يتحكم فى البرامج فهناك ساعات بث محددة وموادها محددة سلفاً ، وهذا على عكس الخيار فى الصحافة المكتوبة ، فالخيار فى الصحافة أوسع وأكثر ، فالمواد المطبوعة أكثر

تنوعاً ، والانتقال من مادة إلى أخرى يتم بسهولة ويسر ، ووفق مشيئة المتلقى ومزاجه ، ولا يكلفه الأمر أكثر من أن يقلب الصفحة وينتقل إلى مادة أخرى ، أو أن يشترى جريدة موالية أو معارضة ، يقرأها متى ماشاء وأينما شاء .

والجمهور فى الصحافة المكتوبة هو جمهور يجيد القراءة أى أننا نستطيع بقليل من التعميم أن نقول إن الجمهور هو ذلك التجمع المجتمعى الذى تلقى قدراً من التعليم وهذا الجمهور داخل المجتمع هو المحرض والمحرك وهو صاحب الصوت العالى ، وذلك على عكس أجهزة التليفزيون فجمهورها غير محدد ومتسع وأغلبه من الغالبية الصامتة فى المجتمعات العربية .

ومادمنا قد حددنا نوعية الجمهور فإن هذا يجعلنا نقف أمام الرسالة الاعلامية وخصوصية المطبوعة ، وهذه العلاقة هى محور هام من عمل محاور الصحافة .

وكما اتفقنا فى البداية فإن زاوية حديثى ستنصب على تجربتنا فى العربى ، ونحن فى المجلة نؤمن بقاعدة ذهبية وهى أن القارىء يبحث عن مايرضيه ومايمتعه وبين الرضاء والمتعة والفائدة تتحدد وظيفتنا فى إطار من وعى كامل بأهمية دورنا فى تشكيل ثقافة المتلقى والارتقاء بعقله ووجدانه .

وللعربى طبيعة خاصة ، فمنطقة الضوء الخاصة بها .. التى يندرج تحتها جمهورها شديد الاتساع والتغيير ، ونستطيع أن نقول إن جمهورنا ينقسم إلى فئات هى :

- قراء الصدفة (غير دائمين) :

أ - قراء بحكم المرحلة العمرية ، وهم طلبة نهائيات المرحلة الثانوية والمراحل الجامعية .

ب - قراء بحكم الاهتمام وهم قراء يقرأون بالمجلة مايهتمون به من موضوعات ومقالات .

- المتخصصون :

ج - قراء دائمون يواظبون على قراءة المجلة والاعتماد عليها كمصدر ثقافى وترويحى بالنسبة لهم .

هذه التعددية فى نوعية القراء والاختلاف فى الاستمرار مابين خروج ودخول فى منطقة الضوء منح المجلة سمعة جيدة .. فحركة الخروج من منطقة الضوء هذه والانضمام إليها تشكل فى النهاية اتجاها عاماً وتجعل من كل أفراد المجموعات وحدات متأثرة بالمجلة وإسهاماتها .

هذا التنوع فى الجمهور وفهمنا لأهمية المجلة الثقافية وأهمية العربى كجسر يصل المثقفين العرب من جهة بعضهم ، ويؤكد ثوابت العروبة ووشائجها والاسلام المستنير وركائزه دون إفراد أو تفريط من جهة أخرى ، جعلنا ندرك - فى ادارة المجلة - اننا مطالبون بأن نلعب دوراً فى نشر المعرفة على نحو يعزز النمو الثقافى والاسهام فى تكوين الشخصية العربية وأكتساب المهارات والقدرات ، ومطالبون أيضا بأن نلعب دوراً فى إحداث التراكم الثقافى ، والتطوير الثقافى عن طريق توسيع آفاق الفرد وإيقاظ خياله ، وإشباع حاجاته الجمالية والارتقاء بوجدانه وعقله بما يؤكد الخطاب العربى المعاصر ، هذا الاطار الذى يحدد وظيفتنا هو الذى جعلنا نستعير تعبير شيخ من شيوخ الثقافة العربية ، وقد وصف به المجلة ودورها ، وبدورنا وضعنا هذا التعبير أمام مكاتبنا لكى نتذكر دائماً أن دورنا باختصار هو أن نكون جسراً نحو المستقبل العربى .

ظلال الشـــهرة والاتســـاع

أتصور وبدون إغراق فى المبالغة أن العربى هى المطبوعة العربية الوحيدة التى يتردد الرقيب العربى كثيراً فى منعها من الدخول ، وهى المطبوعة العربية الوحيدة أيضاً التى تدخل كل أقطار الوطن العربى بدون استثناء .

وأعتقد أيضاً أن « العربى » أوسع المطبوعات العربية انتشاراً حيث يقترب توزيعها فى المتوسط العام من نصف مليون نسخة شهرياً ، هذه الاعتبارات والملاحظات

الثلاث تلقى بظلها كثيراً على دور العربي وطبيعة العمل بها .

ولعل أول الظلال التى نلمسها هى هذا العدد الضخم من الرسائل التى تصل المجلة . وحتى صباح يوم ٥ **ديسمبر الحالى كان قد وصل إلى المجلة منذ يناير ١٩٨٨ ٥٦٧٠ رسالة ، منها ٧٥٪ على الأقل رسائل مرفقة بمقالات للنشر ، أى مايقرب من ٤٢٥٠ رسالة تقريباً ، أما الباقى الذى يمثل نسبة ٢٥٪ فهو رسائل تحمل ملاحظات أو طلبات أو ثناء - أو هجاء وسباب .**

فى بريدى اليومى الذى يقدم إلى ثلاث مرات الأولى فى السابعة والنصف صباحاً ، والثانية فى منتصف النهار والثالثة فى الواحدة والنصف ظهراً ومرة رابعة أصحبها معى إلى المنزل لإعادتها ثانية فى الصباح التالى .

فى بريدى اليومى رسائل تتعدد مستوياتها وتختلف موضوعاتها ، رسالة مثلاً يقول صاحبها أنه كان فى طريقه لشراء نسخة من العربي فصدمته سيارة وهو يعبر الطريق ، ويطالب المجلة بأن ترسل إليه نفقات علاجه حيث انه قد أصيب بسببها . رسالة أخرى من أحد الصحفيين العرب أرسل مقالاً وعندما أرسل إليه إعلام بوصول المقال وأنها أحيلت إلى لجنة القراءة لتقرير مدى صلاحيتها للنشر، هاج غضبه وأرسل رسالة طويلة احتوت على كل فنون الهجاء طالبا إعادة مقالته ليرسلها إلى من يعرف قيمته وقدره .

ورسالة أخرى تبدأ بصيغة النداء « يامحمد رميحى انشر هذا المقال لأنه مقال هام جداً وخطير .. » ورسائل عديدة تحمل تحدياً من القراء وبأننا لن نستطيع النشر .. وإذا كنا « ندعى » - كما تقول الرسائل أننا نشر الثقافة فانشروا هذه الرسالة ثم يبدأ صاحبها فى توجيه السباب إما لكل الحكومات العربية أو للمجلة ، لسبب أو لآخر ، وأعترف لكم أنه على الرغم من جهد قسم السكرتارية فى تصنيف الرسائل وكتابة إشارة عن محتواها قبل أن تصل إلىّ ، إلا أننى أحرص على قراءتها لكى أتأمل وأرصد أسلوب الخطاب العربى الشعبى المعاصر .. محاولاً فهم هذه الظاهرة وأسبابها .

ثانية الظلال التى تلقى بظلها على المجلة هى أن المجلة تعتمد فى أكثر من ٧٠ إلى ٨٠٪ من مادتها المنشورة على مقالات تتلقاها من الخارج ، وتتعرض المجلة من جراء ذلك إلى عدد من المواقف غير الطيبة ، أكثرها شيوعاً النقل من كتب أو دوريات أخرى أو مجلات قديمة ولعل أطرف هذه المواقف هو عندما نشرنا مقالاً علمياً بالغ التشويق والإثارة ومكتوباً بلغة رقيقة ويحتوى على العديد من المعلومات التاريخية والعلمية الحديثة وعقب **النشر وصلنا عدد من الرسائل من بعض أساتذة الجامعة فى أكثر من قطر عربى يقولون فيها إن هذا المقال منقول من كتاب علمي مترجم عن الروسية** ، وتطوع أحدهم وأرسل لنا صوراً لصفحات الكتاب التى نقلها صاحبنا بالنص ، وعندما أرسلنا صورة من هذه الصفحات إلى كاتب المقال وقلنا له إننا سوف ننشر التفاصيل كاملة فى عدد قادم أرسل إلينا رداً شخصيا .. يقول فيه إنه بلغ التاسعة والخمسين من العمر .. ولم تبق له سوى سنة واحدة ويحال إلى التقاعد .. **وهو عميد لإحدى كليات العلوم فى واحدة من جامعات الوطن العربى** .. وأنه أب لثلاثة أبناء طبيبة ومهندس وصيدلى .. ويرجو منا ألا نشوه صورته أمام أبنائه ، وألا نضع نقطة سوداء فى ختام تاريخه العلمى .. ويعتذر بالنسيان كسبب لهذا الموقف غير الكريم .. واتخذت قراراً مخالفاً لكل ما استقر عليه العرف المتبع بالمجلة وهو عدم النشر نهائياً وإغلاق الموضوع .. رحمة بسن الرجل ورأفة بأبنائه وأعترف لكم أن بعض زملائى فى العمل اعترضوا .. وأصروا على النشر .. وقدموا أسباباً ومبررات .. ولم أجد مفراً من اللجوء فى النهاية إلى سلطات رئيس التحرير ، وتخليت قليلاً عن مبدأ ديمقراطية العمل الذى اخترناه شكلاً وأسلوباً لتنظيم العمل بالمجلة .

هذا الموضوع أكثر من أن يكون - عابراً - فالظاهرة

التى أريد أن أشير إليها مايمكن تسميته (بالسرقات الأدبية) وهى ظاهرة ملحوظة فى وطننا العربى لها علاقة بالقيم السائدة . وقد تكررت معنا بأشكال مختلفة ، ولكن الأهم فى الموضوع أن القارىء العربى من جهة أخرى فطن فلايمر أسابيع على النشر حتى تصلنا الرسائل تقر الخطأ وأين هو ، عادة مثل هؤلاء الكتاب يوضعون فى القائمة السوداء ونوقف التعامل معهم نهائيا بعد أن ننشر وقائع الحادثة كلها .

سنوات التطور

المجلات كالكائن الحى .. تولد وتنمو وتترعرع ، وتتعرض لما يتعرض له الكائن الحى من ضعف وشيخوخة .. وموت ، ووعينا بهذه الحقيقة جعلنا دوماً شديدى الادراك والحرص على ألا يصيب العربى ما يصيب المجلات .

والعربى عندما ظهرت فى ديسمبر ١٩٥٨ كانت الظروف الاقليمية والدولية غير ظروف اليوم ، وعلى الرغم من أن المناخ العام يتجه نحو التراجع إلا أننا حرصنا دائماً على أن تظل العربى بعيدة عن المرض .. محتفظة بلياقتها وقدرتها على التواصل والتكيف .

العدد الأول من مجلة العربى ناهز توزيعه ٢٨ ألف نسخة ، وظلت عدة سنوات تتأرجح بين ٣٠ ألف إلى ٤٥ ألف نسخة ، عددنا الأخير قارب توزيعه ٤٥٠ ألف نسخه ، ولعل قراءة تطور أرقام التوزيع خلال الثلاثين عاماً الماضية توضح هذا التطور الذى تصعده العربى ، العام الأول كان التوزيع فى حدود ٣٠ - ٣٥ ألف نسخة .. عام ١٩٦٣ أى بعد خمس سنوات بلغت ١٠٠ ألف نسخة ، وفى عام ١٩٦٨ ١٢٠ ألف نسخة شهرياً ، وفى عام ١٩٧٣ بلغ الرقم ١٥٠ ألف نسخة وفى عام ١٩٧٨ قفز إلى ٢٠٤ آلاف نسخة ، وفى عام ١٩٨٢ وصل إلى ٢٥٨ ، وفى عام ١٩٨٨ ٤٥٠ ألف نسخة ، ولم يكن التطور فى التوزيع مرتبطاً بتطور مستوى المجلة وثبات سعرها أو رخصه ، فالثابت أن سعر المجلة يتطور ويرتفع نتيجة للظروف الاقتصادية المتعددة والمعقدة ، فخلال الفترة من ديسمبر ٥٨ إلى نهاية عام ١٩٨١ كان ثمن النسخة ١١٠ فلوس كويتية، أى ٤٥٪ من الدولار ، وبين عامى ٨٢ وحتى ٨٣ ارتفع ثمنها إلى ٢٠٠ فلس أى ٧٠ ٪ من الدولار الامريكى ، وفى يناير ٨٤ قفز إلى ٢٥٠ فلسا أى ٨٥٪ من الدولار ، وابتداء من العدد القادم سيصبح سعرها ٤٠٠ فلس أى دولار ونصف تقريباً .

ولعلكم جميعاً تدركون أن العربى مجلة لا تصدر بغية الربح ، وأن تكلفتها أكثر كثيراً من عائد بيعها ، وأن وزارة الاعلام فى الكويت التى تصدر هذه المجلة ترفض بإصرار تحويلها إلى مصدر تمويل من خلال الاعلان ، وتصر على بقاء المساحة كاملة للمادة الثقافة ، ولعلى لاأذيع سراً أن السنوات الأخيرة التى شهدت تراجعاً فى عائدات النفط ، وامتدت آثار الأزمة الاقتصادية إلى كل البلدان سواء بلدان فائض أم بلدان عجز مالى أقول على الرغم من هذه الظروف ، فإن الكويت ممثلة بكل مسئوليها لم تفكر يوماً فى تقليل اعتمادات الخدمات الثقافية التى تقدم .. فلم تمس العربى ولم تهدد .. وكذلك عالم الفكر والمسرح العالمى والثقافة العالمية وعالم المعرفة ، بل وفى أكثر من مناسبة أعلنت قيادة الكويت السياسية أن استمرار هذه الخدمة الثقافية هو جزء من دور الكويت القومى والعربى والاسلامى .

ولقد شهدت العربى منذ صدورها على تطورات المنطقة العربية وتأثرت بها .. كانت الكويت يومئذ لم تحصل على كامل استقلالها وحركة المد القومى فى كل الوطن العربى تتعاظم وأفكار القومية العربية والوحدة العربية تمتد ، والتجربة الناصرية فى أوجها .. والكفاح العربى لتحرير بقية البلدان التى لم تنل استقلالها مشتعلاً باختصار كان الحلم القومى العربى فى ذروة توهجه .

وهذه المرحلة كانت لها سمات ثقافية ، بمعنى كانت هناك حالة سياسية واقتصادية تترك آثارها على العقل

الجمعى العربى ونستطيع أن نرصد بعض سمات تلك المرحلة :

أ - مرحلة تسامح ايدلوجى .

ب - مد عربى وتحديداً فى اتجاه القلب مصر .

ج - قصور الوعى بالوطن العربى .. والحاجة الملحة للثقافة والتجديد .

هذه السمات فى مجموعها ساهمت فى القبول الحسن الذى تلقته العربى منذ أن صدرت .. خاصة أن على رأسها كان يقف عالم جليل له احترامه وسمعته العلمية ، وهذه الحالة ساعدت العربى على الانتشار بغض النظر عن مستوى ماتقدمه أو توجهه أو مضمون رسالته .

ففى الأعداد الأولى نجد مثلاً هجوماً حاداً على بدء انتشار حبوب منع الحمل تجارياً والتلويح بأن ذلك يمثل نكسة للأخلاق واستجابة للمؤامرات الاستعمارية التى تهدف إلى إنقراض العرب !!

وفى الأعداد المبكرة نجد مثلا مانصه : « والعربى لا تصل معنى العروبة بدين ، فكل الناس عباد الله ، وكل سالك إليه سبيلاً ، والسبل اختلفت والغاية واحدة . والحى يسعى لتأمين الحياة ، وبالدين هو يسعى لتأمين مابعد الحياة ، والتجربة الانسانية الدامية عبر القرون دلت على أن الدين - وهو سبيل الناس لتأمين مابعد الحياة - ذهب بأمن الحياة نفسها » .

وهذان النموذجان قد لا يوافق عليهما الكثيرون اليوم ، بل قد ترتفع الأصوات صراخاً لدى نشرهما اليوم بالعربى ، ولكن سماحة الستينات كانت تقبل وتسمع وتتسع وتتفهم ، فمن النموذج الأول تقبله المجتمع على الرغم من أن هذه الفترة كانت قد شهدت بدء كتابات عن التنمية وأهمية المدخرات وضرورة توظيف عدد السكان وفق الموارد .

والنموذج الثانى هو تعبير صريح عن رؤية لعلاقة الدين بالدولة وعلى الرغم من أن البعض قد لا يوافق عليه ، إلا أنه يتقبله ، والمجتمع العربى فى تلك الفترة - وهذا تناقض آخر - كان فى مجموعه قاصر الوعى ولكنه بالتراث الثقافى العظيم كان متسامحاً .

خلاصة القول أن فترة الستينات كانت فترة لها خصوصيتها الشديدة ، وقدر من السماحة والقبول . .

ولعل قراءة بعض ماجاء بالعربى فى فترة البدايات يوضح لنا هذا تماماً .. فى يناير ٦٩ تقول العربى : « **تمجيد الفقر باسم الروحانية لا يخلق دولة عربية قوية** » . وفى نفس العدد « الوحدة الوطنية فى كثير من البلاد العربية وحدة ممزقة «وأيضا» العرب يرفضون العلم والتقنية جميعاً » .

فى عدد آخر - فبراير ٦٨ - تقول العربى : « **بلاد بها الزعامات احتكاراً ، تفتت فيها الشعب ، وطلب السلامة فى الصمت ، وصارت تحية الناس فيها عندما يلتقون إنا لله وإنا إليه راجعون** » .

هذه الفقرات السابقة كانت عناوين رئيسية بالمجلة ، وتقبلتها الأقطار العربية والمواطن العربى ، بينما نجد اليوم بعض الأقطار تؤخر توزيع المجلة فى السوق لأن **قصة نشرت بها وفيها سطر به جملة حوار يقول أحد أطراف القصة للثانى .. و.. كذا يسمى مدينة عربية .. مدينة تأكل أبناءها** .

الستينات كانت إذن حالة خاصة ، وهذه الحالة ساهمت فى ترسيخ المجلة وانتشارها خاصة أن العربى كانت تمثل حالة جديدة ، فالهلال كانت فى بداية الستينات تعانى من أزمات مالية ، وجاءت انطلاقة العربى بلون جديد من الصحافة الثقافية الشهرية وكان ذاك الجديد هو تقديم العربى للاستطلاعات المصورة التى طافت بالقارىء الوطن العربى تحت اسم « اعرف وطنك » فقد كانت الجماهير متشوقة لمعرفة أطراف الوطن العربى الذى تتمنى توحده ، وامكانية وحدته فجالت بلدان الوطن العربى وانتقلت العدسة والقلم إلى المدن والقرى والتجمعات البشرية .. هذا اللون من

الخدمة الصحفية لم يكن متيسرا فى السوق العربى وقتها وكان مطلوبا أيضاً .

وكان القارىء أشد ما يكون احتياجاً إليه ، فحققت العربى فى فترة قصيرة قفزات مهمة فى التوزيع وترسخت فى السوق العربى ، ولدى القارىء العربى ، وسهلت المجلة القارىء أن يسافر على الورق بين ربوع الوطن العربى ، ويكتشف خباياه وأركانه وجوانب الثقافة والعادات والتاريخ والمكان ، وكان الاستطلاع فى فترة البدايات مجرد تسجيل جغرافى معلوماتى مباشر .

جاءت مرحلة الوسط فى عمر العربى ، وهى مرحلة السبعينات ، وكانت الظروف العامة للوطن العربى قد تغيرت ، فبدأت بدايات الاضطرابات العربية وبدأت بوادر الأزمة التى مازلنا نعيش آثارها إلى اليوم .

وقد أثر هذا الوضع العام على مضمون المجلة فالتزمت كثيراً من الحذر ، وإن كانت قد شهدت تطوراً تمثل فى تحويلها من مجلة أقرب فى الشكل إلى الكتاب إلى مجلة بالمعنى الصحفى وهذه نقلة هامة تحسب للزميل والصديق العزيز الاستاذ أحمد بهاء الدين الذى أكسب المجلة قالباً صحفياً .

المرحلة الثالثة وهى المرحلة الحاضرة فى عمر العربى التى بدأت منذ ١٩٨٢ حتى الآن ، وهى تجربتى الشخصية فى المساهمة بتحرير العربى ، دعونى أنقل لكم وجهة نظرى وأفكارى لنفكر معاً فى إطار من نقل الخبرة الانسانية والمهنية المشتركة .

رســـالة حضـــارية

فى بداية عهدى برئاسة تحرير العربى روى لى شيخنا الصديق الكبير كامل زهيرى الواقعة التالية .. عندما كان رئيساً لتحرير الهلال بين عامى ٦٤ - ٦٩ ، مرت مناسبة مرور ٧٥ عاماً على صدورها ، فطلب من رئيس مجلس الادارة تدبير الورق اللازم لاصدار عدد خاص بمناسبة العيد الماسى ، ولكن الموارد لم تكن تسمح بمثل هذا الترف !! فبدأ كامل زهيرى يبحث عن كيفية احتفال الهلال بمرور نصف قرن على صدورها ، فاكتشف أن المناسبة كانت فى عام ١٩٤٢ ، والحرب العالمية فى أشدها .. والعالم يعانى أزمات اقتصادية وعلى الرغم من ذلك فقد أحضر البريطانيون - عندما علموا بالمناسبة - أوراقاً فاخرة من بريطانيا وشحنوها على ظهر طراد حربى لضمان وصولها وضمان صدور العدد .. وهكذا تحتفى الحضارة - أيا كان موقفها السياسى - بالعمل الثقافى .. وأيا كانت نظرتها إليه وهدفها منه ، ولقد ظللت أذكر هذه الواقعة حتى يومنا هذا ، وأنا أسوقها لكم لأقف عند مغزى من مغزاها .. إن تاريخ الحضارة العربية - على الرغم من فترات الانحلال والتدهور - يحمل لنا وقائع أخرى مشابهة تحمل فى طياتها هذا المغزى نفسه الذى ينطوى على تقدير الجهد الثقافى والإبداع .

ولذلك فقد حرصت فى البداية على تغير شكل العمل فى العربى ، فالمجلة تعتمد فى ٧٠٪ من موادها على مواد من الخارج ، وكانت دائما فى موقف المتلقى للأعمال ، وبذلك فإن الرسالة الإعلامية تتوقف على مايكتبه الكتاب أو مايقبولون ، فخرجت من هذا الخيار الضيق إلى مجال التكليف المباشر ، وهو تكليف للكاتب ، وأحيانا اقتراح الموضوع ، وبذلك تزيد نسبة تدخل الارادة فى تكوين العدد ، وفى توجهات المجلة ورسالتها .

الأمر الثانى الذى حرصت عليه هو إتباع نظام تسجيل المقالات وقد بدأت دفتريا ثم انتهت قبل عام ونصف إلى تسجيل باستخدام الكمبيوتر وإمكاناته المتطورة .

وفى مجال الاستطلاعات انتقلت العربى من مجرد المتابعة للوطن العربى إلى الخروج إلى العالم ولم يعد الاستطلاع هذا الرصد الجغرافى ولكنه أصبح الآن يعتمد على التحليل والتعميق من خلال المعلومات والرصد والخبرة الشخصية مازجاً الخاص بالعام وأصبح العدد يحتوى على استطلاعين على الأقل أحدهما عربى والثانى

غير عربي ، واستتبع ذلك التطور في صورة الغلاف – التي جاءت ضمن التطور العام في إخراج المجلة وتبويبها – **فمع انتقال العربي إلى المدن والشوارع تنقل التراث والثقافة ومعالم الحياة ، صار غلافها يقدم نجوماً من عامة الناس** ، وليس اختياراً لفتاة جميلة .. و لعله من أهم إنجازات العربي في تاريخ الصحافة العربية حتى لهؤلاء الذين يفسرون التاريخ والمواقف من خلال نظرات فكرية أن العربي قد جعلت من البشر العاديين جداً نجوماً على الغلاف ، وفي شهر ابريل من العام الماضي قدمنا امرأة من الأقصر في صعيد مصر .. تقف في السوق تبيع وتشتري صورة غلاف لمجلة توزع قرابة نصف مليون نسخة في كل الوطن العربي وهذا موقف سياسي واجتماعي وفكري .

وانتقلت الاستطلاعات إلى مناطق لايكتب عنها أحد ، فذهبنا إلى جبال الهملايا .. وجنوب شرق آسيا .. ومناطق سوفيتية لم تدخل إليها حتى الصحافة العالمية ، وذهبنا إلى بوتان كأول مطبوعة في العالم تقدم استطلاعاً عن هذا البلد الصغير المختبيء في جبال الهملايا .. واخترقنا افريقيا ولم تستهونا عواصم الضوء والحضارة الاوربية ، وكان حرصنا أن ندعم فكرة نؤمن بها ، وهي حوار العرب مع العالم الثالث .

ومن حيث المضمون حاولنا أن نطور المجلة لكي نساهم في نقل القارىء إلى قلب اهتمامات العالم الفكرية والثقافية والعلمية ، وأن نصحبه معنا إلى آفاق التفكير الجديد في العالم في شتى مجالات المعرفة الانسانية ، وبالاضافة إلى ذلك حاولنا أن نرمي قواعد التفكير المنظم والحوار والتحليل العلمي والموضوعية والمنهجية .

وفي هذا الاطار قدمنا مثلا خلال العامين الماضيين (٨٧ ، ١٩٨٨) جهداً دءوبا في مجال قضايا الديون والسكان والتسليح والثقافة السياسية ، وادارة التوازن والجديد في نقلات التقنية عبر الكمبيوتر وعلاقته باللغة العربية والذكاء الاصطناعي ، والعلاقة مع افريقيا ، والتطورات الاجتماعية في المجتمع العربي ، والصراع العلمي الذي يجتاح العالم والجديد في العلوم وقضايا العلاقات الدولية .

كما قدمنا اسهامات ومعالجات في مجالات الابداع والفنون فتعرضنا لقضايا البنائية ومستقبلها في الشعر العربي ، والوظائف الجمالية للإبداع ، والرواية العربية بين القديم والحديث وعديد من الدراسات النقدية لعديد من الأعمال الإبداعية ، وامتد جهدنا إلى مجال قضايا التربية والإعلام والاجتماع والتاريخ .

وفي نفس إتجاه التطوير كنت حريصاً على التجديد في إخراج المجلة وتطوير شكلها ، بدءاً من الغلاف الأول وحتى الصفحة الأخيرة ، مدركاً أن المجلة المصورة تلعب دوراً هاماً في تثقيف العين ، وأن الذاكرة بصرية أيضاً ، وأنه من المهم تقديم الشكل والاطار الجمالي للقارىء كخدمة ثقافية لاتقل أهمية عن المضمون مدركاً أن الشكل ليس منفصلاً عن المضمون ، وأن اختيار القالب الاخراجي والتنوع فيه والمرونة والتجديد يرتبط أساساً بطبيعة المجلة وتوجهها وخصوصية قرائها وطبيعة موضوعاتها ، وارتباطاً بطبيعة المجلة ، وقد كان من التغير المهم – في وجهة نظري – هو الترويح وكيف يقدم ؟ فاستبدلنا مثلاً الكلمات المتقاطعة بباب للشطرنج .. مدركاً أن قارىء العربي هو من طراز خاص .. وأن رياضة الشطرنج ترويح عقلي يحمل في داخله قدراً من الارتقاء بقدرات العقل ومستواه وطريقة تفكيره .

وتأتي هذه الجهود في إطار فهمنا وإدراكنا لطبيعة المجلة ودورها ، خاصة أن السنوات الثلاث الماضية قد شهدت توقف عدد من المجلات الثقافية والتي كانت من الممكن بالإضافة إلى العربي أن تقدم دوراً هاماً في نشر الثقافة والمعرفة .

ولأن العربي مجلة واسعة الانتشار فنحن أكثر مانكون حرصاً على التعددية والموازنة الموضوعية بين مواد العدد ، الذي يتطلب منا – كل عدد – خمس مقالات في القضايا

العامة ، ومقالين فى العلوم (طب و علوم) ، تاريخ وشخصيات ، نقد ، فنون ، قصتين إحداهما عربية والأخرى مترجمة ، قصيدتين إحداهما من العشر الحديث والثانية من الشعر العمودى ، عرضاً لكتاب الشهر احدهما بالعربية والآخر عرض لكتاب صدر بإحدى اللغات الأجنبية ، مقالين فى التربية وقضايا التعليم ، بالإضافة إلى الأبواب الثابتة فى المجلة مثل منتدى العربى الذى يطرح قضايا للمناقشة والحوار والبيت العربى الذى يتناول قضايا الأسرة والمرأة والزواج .. ومختارات الكتب الجديدة وتقديم نبذ وافية عنها وباب اللغة والشعر وحوار القراء والاستطلاعان المصوران اللذان تتميز بهما المجلة ، واللذان نحرص على التنوع فيهما بحيث يكون أحدهما عربياً والآخر عالمياً .

وقد يتصور البعض سهولة تركيب العدد بنفس قدر سهولة سرد محتوياته ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، إذ أن هد الانتقاء والمواءمة والحرص على المستوى يلقيان على أكتافنا مسئولية كبيرة . فقراءة المقالات الواردة إلى المجلة تتم على ثلاث مراحل

المرحلة الأولى فى اجتماع تحرير عام يعقد يومياً فى العاشرة صباحاً ، حيث تتم القراءة الأولية للرسائل لاستبعاد الغث ، وتصفيتها وتصنيفها ، لترسل بعد ذلك إلى لجنة القراءة التى تتكون من أربع أشخاص بعد أن تكون قد تم تسجيلها وإرسال إخطار بالوصول إلى صاحبها ومنحت رقماً مسلسلاً وحجب اسم الكاتب ، فى لجنة القراءة يقوم كل عضو بكتابة تقرير واف عن المقال من حيث الفكرة والأفكار الجزئية .. واللغة وطريقة العرض ونقاط القوة فى المقال والملاحظات السلبية ومدى ملاءمته للنشر ، كل ذلك فى استمارات رأى معدة ومطبوعة ، تجمع هذه الاستمارات وبها آراء اللجنة تمر فى اجتماع التحرير – مرة كل أسبوع – لقراءة تقارير اللجنة وتقييمها للمقال .

وفق نسبة الأصوات يتخذ قرار فى شأن الموضوع ، وفى حالة تساوى الأصوات أو تأرجحها تعاد قراءة المقال من رئيس التحرير ومن المكتب الفنى للمجلة ، بعد ذلك تحال الموضوعات المجازة إلى خطط النشر حيث يتم إعدادها صحفياً من قبل المكتب الفنى للمجلة وهو بمثابة سكرتارية تحرير – فيقوم بإعادة الصياغة والتحرير ، لتصبح لدينا فى النهاية مقالات جاهزة للنشر ، هذه الخطوات تستغرق فى المتوسط ٢١ يوماً ، فإذا أدركنا أن المجلة تطبع قبل موعد صدورها بثلاثة أشهر ، أدركنا أن المواد يجب أن تكون جاهزة قبل موعد العدد بأربعة أشهر على الأقل ، وهذا يعنى أن المقال الصالح للنشر يستغرق فترة لا تقل عن ستة أشهر لكى يرى النور ، هذا إذا تجاوز ترتيب المقالات التى وصلت قبله وكان له أهمية من نوع خاص .

وفى إطار نقل الصورة والخبرة التى أحاول أن أقدمها لكم خلال هذا اللقاء .. تعالوا نتخيل معاً صعوبة التوصل إلى صياغة وتركيب عدد مثالى .. إذا وضعنا فى الإعتبار الدورة التى تمر بها المقالات التى جعلت كثيراً من الكتاب المرموقين يقبلون التأخير النسبي حرصاً على النشر فى العربى ، وحرصنا على التنوع فى المادة والشكل والمضمون والكتاب ، بحيث لا تصبح المجلة فى النهاية ذات طابع محدد .. سواء من حيث الموضوعات أو من حيث الكتاب .

ويتطلب الحفاظ على المستوى الذى تتميز به المجلة قدراً من خيوط الاتصال مع المثقفين العرب وقدراً من مستوى وكفاءة العاملين بها ، الأمر الذى يجعل لديك فائضاً ويوقعك فى حرج الاختيار فى المهمة الأولى نحاول جاهدين أن تظل خيوط الاتصال مع المثقفين العرب على امتداد الوطن العربى قائمة ومتصلة من خلال نظام اتصالات ومتابعة جيد ، نجحنا فى وضعه على الطريق الصحيح ، تحت اشراف جهود الزملاء العاملين فى المجلة ، ولدينا قوائم كاملة لأسماء الكُتّاب وعناوينهم واختصاصهم وهى قوائم من أغنى القوائم الصحفية أما

قضية مستوى العاملين فنحن نحاول تطبيق نظام عمل داخل المجلة يحقق رفع الكفاءة والحفاظ على المستوى بشكل دائم ، فبخلاف أن جميع أسرة التحرير (سبعة أفراد) تم اختيارهم بعناية شديدة ، وخلف كل فرد منهم سنوات طويلة من الخبرة وقدر من التمايز المهنى والثقافة العالية ، فإننا خلال العمل نعمم القراءات ، ونقل الخبرة ، وهناك كل اسبوع اجتماع فى يوم الخميس بعد انتهاء العمل ليقدم اثنان عرضاً لقراءتهما الجديدة .

وهكذا بالتناوب كل اسبوع بالإضافة إلى المسئولية الشخصية للعاملين تجاه أنفسهم وحرصهم الدائم على القراءة والتثقيف والمتابعة .. الأمر الذى جعل من المجلة تزخر بهذا العدد الذى يمتلك هذا القدر الواسع من الثقافة والقدرة التحليل والفهم ، والقراءة المنتقاه .

همـوم دائمـة

أعتقد أن التطور الذى نحاول أن نقدمه فى العربى ليس مفاجئا ، ولكنه مرتبط ولا ينفصل عن المجتمع العربى وظروفه ، فى الستينات وفى الأعداد الأولى تقدم العربى ممثلات سينما صوراً للغلاف ..

وتقدم هدية العدد الممتازة صورة كبيرة لنجمة سينمائية راكبة دراجة ، والعام الماضى كانت هدية العربى فى العدد الممتاز قائمة بأهم الفتوحات العلمية فى القرن العشرين التى غيرت خريطة العالم . هذا التطور هو تطور متناسق مع التطور الذى حدث فى الوطن العربى ، فى الوعى العام .. وفى الاستنارة .. وعلى الجانب الآخر من النهر .. فقد تأثرت العربى بكل التراجع الذى حدث فى الوطن العربى .. وعلى الرغم من التضييق الشديد وعدم الانفراج ، فإن الخط العام للعربى ظل كما كان خط عروبياً مستنيراً يؤمن بالوحدة العربية وبالقومية العربية ، وأنهما ضرورة وليسا خياراً ، وعلى الرغم من كل التراجع فى كثير من الكتابات عن هذا الاتجاه ، مقابل إعلاء الاقليمية واستخدام بعض المفاهيم الغيبية فى توظيف سياسى إلا أننا كنا واعين له فى العربى .

وكنا مدركين أن العقلانية والمنهجية والحوار طريق لإزالة شبهة التناقض مؤكدين أنه ليس شرطاً أن نختار ، ولكن بالإمكان أن نزاوج مع التمسك بفضيلة الاسلام وحضارة العرب .

ومازال فى « العربى » هم من همومنا هو قضية التقدم والتخلف ، وقضية التنمية والتبعية ، وقضية الإبداع والتجويد ، وقضية العقل أم النقل ، وقضية الحوار وليس الإرهاب والعقلانية الجديدة وليس التطرف ونحن منحازون لكل ماهو إيجابى .. لأننا ندرك إننا بإسهاماتنا تلك **لحدث تراكما ثقافياً كفيلاً بأن يساهم فى صياغة مشروع عربى** .. أو على الأقل يمهد له أو على أضعف الايمان يثير الحوار حوله وهذا دور أعتقد أنه لا يدانيه أهمية دور آخر خاصة فى هذا الزمن العربى الذى لم يعد جميلاً ولا نبيلاً ولا رائعاً كما غنينا له دائماً .

إن فضيلة العربى الأولى فى تقديرى أنها تخاطب أرق ما فى الانسان العربى .. عقله وروحه .. ونحن لا نقع فى مطب تدليل القارىء ولا يستهوينا إغراء استرضائه فقط ولعل ارتفاع التوزيع المستمر يعطى فكرة واضحة عن وعى القارىء العربى وكم هو واع ومدرك وشديد الحساسية وصادق الحكم وله وحده ننحنى تقديراً فهو غاية عملنا جميعاً وقراؤنا هم هدفنا وقضاتنا .. واذا كان الرجل الصالح لا يخدم سيدين فى وقت واحد .. فإن العربى طوال تاريخها لم تخدم سوى سيد واحد هو قارىء العربية فى أى مكان من أرجاء عالمنا الواسع .



طه حسين في ميزان النقد

السمك السابح فى التمر هندى : سينما ليست أونطة !

مصباح قطب

النبى آدم مننا ، بكسر الباء كما ينطقها يوسف شاهين دائما فى أحاديثه ، ليس مغفلا ولا مختوما قفاه ، ليفقد التمييز بين المخبر والثائر ، وبين المرشد والنبى ، حتى ولو كانت الطريقة التى يستخدمها فى التمييز ، هى إبداع أفلام تؤكد أن « هذا الزحام لا أحد » من فصيلة سمك . لبن . تمر هندى للمخرج رأفت الميهى .

وعندما كتب فايز حلاوة فى المصرف الصحى المسمى « مايو » ، فى ابريل ١٩٨٤ ، يؤكد أن فيلم الميهى « الأفوكاتو » تافه تفاهة ، و« هايف هيافة » ، و« ثقيلا وسمجا ومؤذياً » ، كنا نعرف أن ذلك يمكن أن يرد على ألسنة أخرى ، حتى من تلك التى يدافع الميهى عن مصالح اصحابها الجمالية والمعرفية والطبقية .

وفى فيلم سمك . لبن .. خرجت أعداد غفيرة من المشاهدين ، أثناء وبعد العرض ، تسب الملة ، وتلعن أبا المخرج وعائلته حتى الجد السابع ، وتلحق فى ذات النفس ، اللعنة بالرقابة ، وبموظفى السينما ، والجمهور الذى ينوى دخول الحفلة التالية ! .. والبلد ! ولا شك أن الميهى سمع جزءا من ذلك بأذنيه ، وضم عليه الجناحين ، وعاد إلى بيته العادى ، ونام راضيا : لقد نجحت رغم كل شىء .

نحن أمام سينما تقيم تكنيكها من التداعيات الحرة لذاكرة فاجومية وحشية ، لا تهادن طقسا ولا نظاما ولا دينا ولا سلطة ، وتستخدم فى كل لقطة أبشع المفردات الفنية والحركية واللفظية متحدية بذلك هذا الركون البارد السمح إلى الاحترامية ، و« الشجب » و« آداب الحوار » و« والتوافق مع المجتمع » وكل مفردات الخنوع والخيانة التى تصدرها الطبقة الوسطى ، الممولة ، فى توسعاتها الجديدة فى العالم ، لقهر مجتمع الحرافيش ، وعزله ، والاجهاز على تراثه الانسانى الرفيع فى مقاومة الجمود والظلم والشكلانية .

ولأول مرة على الشاشة ، نجد أنفسنا نحن أبناء الفلاحين الذين وقفوا على الحدود بين عهدين ، يمتد أحدهما إلى ٧ آلاف سنة ساداتية/ كبيسة ، من الفقر والقهر والهوان والحكمة ! ، وبين عصر التدويل

الانفتاحى التابع ، بكل مايرتبط به من تحلل وعفونة .. أقول نجد أنفسنا فى الصف الأمامى من « الفاهمين » لما يدور فى « السينا » :

ــ فسليلو قهر البلهارسيا والكهنوت والتعاويذ والمحتسبة والملتزمة والأتابكة والطنبور والطمبوشة والتاف والزار و « اللى يتجوز أمنا نقوله يابا » هم وحدهم الذين يفهمون جيدا لماذا رفعت بطلة الفيلم « ادارة » مؤخرتها لتخرج شحنة منغمة من الغازات ، فى وجه ممثل الانتربول الدولى ، وهو يقول لها : إحنا بنحميكم من الأفكار الهدامة ..

● وسيقع منا مشهد فحص حمارة الفلاح المعدم ، التى اعتدى عليها ابنه جنسيا ، موقعا مختلفا ... وستتلقى بشكل أفضل رد الفلاح الآخر الذى رفض دفع الرشوة للتمورجى فى العيادة البيطرية ، بصيحة : اهيه ! ، وهى شحنة من التصدى والسخرية والتغالى والتعمية فى نفس الوقت لامثيل لها !

ولن نعرف ذلك فقط بحكم طبيعة « معارفنا » المحلية ، لأن معارفنا بجدليتها ، توفر لنا فى المشاهد التالية فرصة أخرى للتمييز بين المخبرين والانبياء ... وبين الجنة الحقيقية والجنة الزائفة وبين المشرحة التى ينجح نصف أعضاء مجلس الشعب فى الحزب الوطنى لانقاذهم موتانا منهم ، وبين مشرحة الميهى التى يلعب فيها الملائكة الكوتشينة ، ويمارس فيها الموتى الجنس تحت الملاءات البيضاء !

وسنفهم حتى سلبيتنا ونحن ننادى على الطبيب البيطرى بعد أن أصبح ثائرا (؟) : ارجع يازعيم . ارجع يازعيم .. فيرد علينا موليا : زعيم مين ياأولاد الكلب .. وذلك بعد أن كشف نصفنا الساكسون عن هويتهم . نحن أولاد الكلب لأننا اعتمدنا على الزعيم وعلى الكاهن والطبيب / الدجال وعلى مكتب السفريات وأدهم الشرقاوى وعلى استحلاب أموال خطيب البنت [كل خروجة بجنيه] ، واعتمدنا أكثر وأكثر على النعيم المقيم الآلات ، وتركنا قردنا لا يتقن الرقص إلا لليه المحافظ .. وحزننا يذهب فقط إلى الدجاجة التى لا تبيض . ولذا سنفهم حتى سخرية الميهى من اليسار المصرى ، حين يورد ، وهو مؤلف السيناريو ، على لسان بطلته « ادارة » بغبغة من نوع : « لازم نستنى المتطور المثل عارفه إيه الممتد عبر سرمدية الصراع » !

سليل الدهاة

● وفى تقديرى ، ان رأفت الميهى هو سليل أولئك الفلاحين الدهاة ، الذين يستبدلون بالذكاء الصارم والوعى الحاد ، الايديولوجية ، وينجح فى أن يجعلنا رغم ذلك نتعاطف مع سيناه إلى درجة مثيرة .

فبعد سبعة آلاف عام ، وكسور ، يرفض الميهى أن يظل أجداده وأحفادهم مضحوكا عليهم إلى الأبد ، وبحذر تاريخى تجاه المدنية والحكم والسينما ، يرفض أن يسلم نفسه لأحد أو لتيار ، ممتطيا وعيه الايديولوجى الشخصى العنيف ، ولو إلى حين ، فى محاولة للصمود بالإنغماس فى الجنون المضاد لجنون الواقع ، منع التمويه على حداقة « أبناء المدن » بعبارات من نوع « مسخرة من إخراج وتأليف .. » « الفيلم الذى ستدخله مرة للضحك ومرة للجنان » ليمرر شكله الجديد فى السينما المصرية دون خسائر فنية وشخصية ، ودون خسائر مادية أيضا ، إذ ترتكز ايديولوجية الوعى الفلاحى على الانتقام من أولاد الكلب فى المعسكر الآخر ، والكسب منهم أيضاً ؟! [من قنه وافتل له .. حبل إعدامه » .

اعجوبتـان .. ولبن صـاف

● ويحقق عالم جديد للميهى اعجوبتين ، فهو على صعيد يثبت أن الالتزام بالقاعدة البريختية لكسر الايهام ، والحيلولة دون إندماج الجمهور فى العمل الفنى ، لتظل المسافة بين العرض والمشاهد مفتوحة ، ليحتلها الوعى الصراعى والجمالى ، ولا يعنى بالضرورة الجهامة والقتامة ، ولذا يمزج الميهى فى تنسيق خرافى الرغبة فى إضحاكنا ، بموانع الضحك فى كل لقطة ، مما يجعل

الجمهور يشتط فى لعن المخرج والممثلين و .. و ... لأن الجمهور يكتشف ببساطة أن « بلدنا برضه اتجننت » .. مش بس المخرج !

وعلى صعيد آخر يصحح المهى معادلة خطرة فى السينما المصرية ، وهى معادلة الاستعانة بالـ « البوز » الشعبىّ دون الانزلاق فى السياحة أو التدليسية .. فغير خاف أن الطفيلية المصرية بشرائحها الدينية والمدنية ، هجمت بضراوة خلال السنوات السابقة على طرائق الأكل والشرب والكلام الشعبية .. على وجوهنا وأحلامنا وأحبالنا الصوتية .. لتستعيرها ، حتى تخلع نفسها من مستنقع الشعور بالعدمية والتهافت ، الذى وقعت فيها وهى تمارس حياتها الطبقية الجديدة ... وراحت تستعير بغباء نادر فى فنادق الخمس نجوم ، طقوسنا الرمضانية ، وفى المراسم والبيوتات والنوادى ، ومارست محكاتها الباردة فى عفوية الفقراء على نطاق واسع ، واستعارت وجوه الحرافيش والكادحين إلى الشاشة ، ووجدت فيها الحل النموذجى لأزمة البطل / النمط ، بعد أن وصل إلى طريق مسدود .. وعجزت هى عن حقنه بالدماء الهوليودية ، التى تصنع للجمهور كل يوم بطلا وهميا .. أرنب مرة .. وجيمس بوند أخرى !

وتبلورت فى السينما مدرستان ، أحداهما تستخدم البورتريه الشعبى ليؤدى دورا مشايعا للسلفية ، وخادما للمسكوكات الأمريكية حول مصر « الحرة » .. وفى اعتقادى فإن نادر جلال وسعيد مرزوق هما أبرز أبطال ذلك الاتجاه الآن .. إتجاه الواقعية البلاستيك كما أسميته مرة ... وفريق آخر يعمل وفق تنويعات مختلفة ، تمتد من الهدوء الحريرى لخيرى بشارة ، فى السرد السينمائى ، إلى الصخب الهادر لرأفت المهى ... وهى تنويعات فى عمومها قرينة الرفض والاحتجاج ...

وفى السمك والتمر هندى يوغل المهى فى الاستعارة والتذكرية إلى درجة مثيرة : تليفون فى دبر الحمار .. جنة فى كباريه .. حمادة يتبرز لله فى القصرية .. شتائم من نوع « ربنا يشفى الكلاب ويضرك » .. ياحمار .. طريقة نطق خاصة لأسم البطلة (ادارة) ... ويستخدم مع ذلك أيضا تقنية بالغة التعقيد فى تحريك البطل الحقيقى للفيلم (ملاك ضابط الانتربول) .. تؤكد أن التقنية المعقدة ليست حكراً على أولاد الذوات فقط ، وأن الحرافيش أيضا قادرون على انتاج الدلالات متعددة المستويات بتلقائية فذة .

وبذلك تجتمل الحلقة .. محمد خان والفخرانى ألمع نجوم الطبقة الوسطى .. فى إنهيارها .. والمهى - من بعد صلاح أبو سيف - ومعه يوسف رواو ومحمود عبدالعزيز ومعالى أبرز ممثلى الفئات مادون الوسطى ... على الشاشة . وليست صدفة أن ينقل المهى عن أستاذه صلاح أبو سيف لعبته فى تقديم فيلم « البداية » بمقولة انه « تخريفة » ..

وليست صدفة كذلك ، بمراعاة الظروف والأجيال ، أن يبدع أبو سيف الفانتازيا - « البداية » - بأسلوب تعليمى هو درس فى عبقرية المباشرة ، ويلجأ المهى إلى التداعيات المتشابكة ، والمداخل الوعرة ، غليظة الصوت ، مستعصية الفهم ، لعرض انتقامه الجنونى من جنون الواقع المعقد .

ماهي القصـــة ؟

وحتى يستجيب النقد للنوع الفنى المنتج ، يتعين الخروج على قانون العقوبات ، وقوانين المطبوعات ، وهو مالن يحدث ، لأن الشجاعة ضاعت هباءا فى الخبز الطباق وفى ضجيج الكابوكى .. ولذلك فالمقترح أن نقول مثلا ، إن فيلمنا زنة ٢٠ كيلو ، موزعة على خمسة فصول ، وقد الحق بمقدمته ، مشهدا تؤكد فيه أسرة الفيلم أن الأحداث كلها تمثيل × تمثيل ، وأنه لا البقرة بقرة ، ولا الشرطة شرطة ، ولا الأطباء أطباء .. وإنما فقط الحمار : حمار ..

ويبدو أن المقدمة جاءت للتحايل على الرقابة صاحبة ثلاثية المحرمات المقدسة « الدين والجنس والسياسة » كما أن الرقابة حذفت مشهدا من النهاية يشير إلى تمتع السياح

- الاسرائيليين والأجانب بالأمان لدينا ، فى الوقت الذى يسال دم أبناء الوطن بسلاح الارهاب .

وتدور أحداث الفيلم حول طبيب بيطرى ، هو أحمد حسنين عبدالرحيم (محمود عبدالعزيز) وخطيبته « ادارة » معالى زايد - يتراشقان أسريا بسبب عجزهما عن الزواج برغم مرور عشر سنوات على خطبتهما ، حتى أن أم العروس ترفض رد أموال العريس من أبيه إليه ، لأنه استنفدها وفق حسبة : « كل خروجة مع البنت بجنيه » . ويعمل شقيق أحمد - حسن سبانخ - فى باريس، بعد أن تكيف مع لعبة الانفتاح ، بينما يعمل والده فى إحدى الدول العربية . ويعود منها مقتولا ، ويصمم أحمد على الانتقام ، بعد زواجه من ادارة ، لكن ضابط الانتربول الدولى (ملاك) - يوسف داوود - يقف لهما بالمرصاد ، بالاضافة إلى عصابة من راكبى الزلمكة والشيفروليه ، تحرق مقر الطبيب البيطرى ، وتصيب الزوجين إصابات بالغة ..

ورغم ذلك يتهمهما ملاك بتشكيل عصابة دولية .. ويحيلهما إلى مستشفى الانتربول الدولى ، ليتم غسيل اعضاءهما ، وتكيفهما للتوافق مع المجتمع ، وسط حراسة مشددة بالنابالم والآر . بى . جى ، والشرر حتى فى نور ربنا .. وفى المستشفى العجيب ، الذى تتم فيه العمليات الجراحية بالمناشير والمقاوير والمثقاب ، وتشوى فيه القلوب والأكباد ، يقاوم أحمد وادارة الغسيل .. ويثبتان على « لا » يقولانها متقطعة كل حين وآخر .. ويتم نقلهما إلى المشرحة ، حيث يلتقى أحمد بأبيه الميت ، ويلتقى ملاك بأبيه .. وتذهب ادارة إلى الجنة ، بعد أن غلبت حسناتها - كلمة « ملاك » فى ورقة قذرة - شوال سيئاتها .. وتبدو لنا الجنة فى النهاية مجرد ملهى تغنى فيه ليلى مراد .. ويأكل فيه الفقراء اللحم ..

ويستمر ملاك فى مطاردة الزوجين ، ويهرب أحمد لتشكيل « جبهة وطنية » ضد الظلم ، يفاجأ بأن نصفها من المخبرين ، فيهرب ، ليلقى حتفه فى النهاية مع ادارة ، ويتم تدليس قتلهما واعتباره شهادة .. فيفيقان وسط هدير الطبل والزمر والشخير والتصفيق ورقص القرود « للبيه » رئيس مجلس الانتربول الدولى ، ويموتان ثانية ، ويشيعان فى جنازة كئيبة - تم تصوير المشهد ليلا بالقرب من دار القضاء العالى - فلا يبكيهما سوى حمار صغير ، هو ابن الحمارة ، التى عرضها صاحبها على الطبيب البيطرى فى البداية . بينما يؤكد الميهى انه هو نفسه الحمار الصغير الذى بكى بطليه فى عالم اصبحت فيه الدموع بالدولار !

● السيد المشاهد ...

..ليس من المهم أن تفهم شيئا .. وليس من المهم كذلك أن تعرف معانى كلمات مثل : فانتازيا - فارس - ميديم - كاميرا ٣٦ .. لكن الذى يجب أن يفهم أن رأفت الميهى وهو يوغل فى اكتشاف معطيات هذا الشكل الفنى ، إنما يمشى على الصراط .. لأن الفانتازيا ككتاب حمّال أوجه .. ورغم أن فيلم الميهى ينسف أى محاولة للتماس مع الواقع الراهن ، إلا أنه كذلك يصفى قوة المفاوقة الكامنة فى روح السخرية لدى كادحى الشعب المصرى ، لحساب الاحتجاج العشوائى ، الذى لا يعرف اين يضرب .. ولا من .. ولا مع من .. بل ولعل تلك هى أزمة الميهى نفسه وربما أزمة أغلبنا كذلك !! وقد أدت به الأزمة إلى المضى بعيدا مع التداعيات الحوارية والحدثية ، والاستسلام لأول طارق ذهنى يرشح طريقة (لامعقولة) لربط المشاهد .. دون أن يكلف نفسه مهمة البحث عن إطار فنى ذو طابع محلى يستوعب اختياره لشكل الفنتازيا .. شكل على غرار حالة التمسرح التى ابدعها يوسف ادريس .. ومن الممكن أن نسميه « التسنيم » .. ولذلك : بينما فعلت الفكرة الفنتازية فعلها فى ادارة تفاعل الممثلين مع النص بحنكة وذكاء .. ظلت الصورة على عهدها .. وبقى الكادر فى تقليديته .. ويشعر المشاهد الحرفوش رويدا رويدا انه إزاء فيلم أمريكى عن أوضاع مصرية .. ومالم يتدارك الميهى هذا الخطأ فى فيلمه القادم الفنتازى كذلك (سيادتى ..



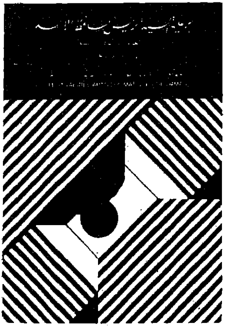
آنساتى) فإنه سيورد نفسه مورد التهلكة دون أن يدرى .

ورغم غنى الفيلم بالايماءات الفرويدية والصوفية والعبثية والكافكاوية والتراثية .. الوصفية والحسية .. فإن التجزىء الذى يداعب غرابات كل فرد .. ويلامس كل هاجس ، دون ربط ، يخل كذلك بالأثر الذى تتركه سينما « فل الجنون بالجنون » .. وأظن أن للعامة مثلا شعبيا بليغا فى ذلك وهو : « اللى ياكل عيش الخواجه .. يحارب بسيفه » وكذلك الذى يعمل بشكله وتقنيته دون تحويز وبرغم ذلك دعونا نضحك أخيرا بعد العرض من هذا العالم العجيب فى الفيلم : ماعز وبلهارسيا وحمير = سياسة ، وحدة طب بيطرى على غرار بيوت شيكاغو تتحول بعد منتصف الفيلم إلى عيادة للصم والبكم لاينجو من ارتيادها سوى فلاح واحد ، فرح بزواج فلاحة بعريس تغطى يشن فيه الجميع انفسهم باستشار الكهربائى ! ، جنة تغنى فيها ليلى مراد قلبى دليلى .. وبعدها تبصق فى وجه ضابط الانتربول ! .. زميل المعتدى على سعاد حسنى فى فيلم الكرنك يستعين على الشقاء بالله لتعيدى على «ادارة» ! ، صاحب مكتب سفريات بالزبيبة فى الجبهة ، والمسبحة ، والذقن ، يكاد أن يقول أحل الله السفر وحرم الاحتجاج على سلب المسافرين ! ، باروكة ونظارة يرتديها « ملاك » فيدو مثل كارولوس الارهابى ، ويرتديهما أحمد فيدو مثل المسيح !!

بيت كل مايربطه بالمشروع القومى المنهار ثلاجة ايديال .. ومستشفى مدجج بالآلات والقوات والاطباء ! .. طبيب بيطرى يخرج من النيل بملابس الحمار الوحشى المخطط .. ورئيس مجلس انتربول لا يخرج من فهمه إلا عبارة : فى هذه الظروف التى يمر بها العالم الثالث ..

وفى النهاية .

كانت الصورة فنيا مغبشة ، فى فيلم الميهى ، واعتذارا للاساتذة محسن نصر والشيمى ، لكن الصوت الفنى كانت تتردد فيه اصوات عديدة ، وأصداء متنوعة ، لعبقريات على طريق طويل ..



تجارب حلوة
تجارب مرّة

عبلة الروينى

مرة أخرى ينعقد مهرجان دمشق المسرحى ، ومرة أخرى يتجدد اللقاء فتحت شعار (من أجل مسرح عربى متقدم ومتحرر) أفتتحت الدكتورة نجاح العطار وزير الثقافة السورية الدورة الحادية عشرة لمهرجان دمشق المسرحي العربى ، الذى عقد فى الفترة ما بين (١٠/١١ - ٢٠/١١) وشاركت فيه ١٨ دولة عربية وأجنبية [سوريا - مصر - تونس - الاردن - الجزائر - السودان - العراق - فلسطين - قطر - لبنان - الكويت - ليبيا - الامارات - المغرب - السعودية - اليمن الديمقراطية - المانيا الاتحادية - الاتحاد السوفيتى]

□ بداية مضطربة :

قدم المسرح السورى خلال المهرجان ٩ مسرحيات ٥ مسرحيات شارك بها المسرح القومى [السندباد - حكايا جيسون وميديا - سكان الكهف - جوارب النجاه - الحارس] وشارك المسرح الجوال (برحلة حنظلة) ومسرح الشبيبة ب(الملك هو الملك) والمسرح الجامعى ب(مملكة المهرج) .. كما شاركت فرقة زنوبيا الإستعراضية باوبريت (زنوبيا) .. وقدم المسرح العمالى بحلب مسرحية (الخوف الرابع) تأليف جريجورى جورنى .

وقد افتتح المهرجان بمسرحية (السندباد) للمسرح القومى السورى من تأليف رياض عصمت واخراج محمد الطيب .. التى جاءت مضطربة ولم تستطع أن تكون بداية طيبة لأعرق مهرجان مسرحى عربى .. انطلق المخرج من تجارية المسرح (يجب أن يكون المسرح تجارياً) وهو ماانعكس بدوره على أسلوبه المسرحى والذى لم يمتحن خلاله أدواته الفنية .. وساهم بهذه الافتتاحية الركيكة فى إفساد بهجة الفرح باللقاء المسرحى الكبير .

وباستثناء هذه الافتتاحية قدم المسرح القومى السورى تجربتين متميزتين هما (سكان الكهف) تأليف وليم سارويان واخراج الراحل فواز الساجر والثانية (حكاية

جيسون وميديا) تأليف واخراج جهاد سعد .

وقد أصر فريق العمل فى مسرحية (سكان الكهف) على تقديمها فى مهرجان دمشق المسرحى تحت إشراف سعد الله ونوس تكريماً لمخرج العرض فواز الساجر الذى اتشح المسرح السورى بالسواد لغيابه كواحد من أهم المبدعين المسرحيين وواحداً من أهم رجال المسرح السورى .

شارك فواز الساجر فى تأسيس المعهد العالى للفنون المسرحية والذى يحتفل هذا العام بمرور عشر سنوات على تأسيسه .. وشارك فى المسرح الجامعى كما شارك مع سعد الله ونوس فى تأسيس ا لمسرح التجريبى .

وبرغم قصر تجربة فواز الساجر إلا أن بصماته واضحة على المسرح السورى حيث وقف عنيداً ضد كل ألوان الموات من ركود الزمن وانحسار القضية العامة ومسايرة التفاهة .. هاجسه الاساسى هو الوصول إلى المتفرج جاعلاً من شعار (لمن نتوجه) المحور الرئيسى لكافة الحلول الاخراجية .

يطرح وليم سارويان فى (سكان الكهف) عالم تشيكوفى حيث العلاقات الانسانية المتشابكة .. فمن خلال بناء قديم ، كهف مهجور يتعايش بداخله مجموعة من الفنانين .. ممثلة لعبت كل أدوار الملكات على المسرح وممثل لعب كل ادوار الملوك على المسرح .. وشخصيات أخرى يدفع بها المؤلف الى هذا الكهف الحار الأعماق بعلاقاته الانسانية وطفولته العذبة وشاعريته الراقية ليضىء بنعومة مفاهيم انسانية ومسرحية ويتحدد تفسير المخرج ومن قبله المؤلف للمسرح بتعريف ورد داخل سياق النص : (المسرح هو الحب طبعا .. فبدون الحب يكون الالم والخيبة) .. وقد اعتمد فواز السامر فى اخراج على الممثل وعلى صدقه الداخلى كمفتاح اساسى للاسلوب الشاعرى الذى اعتمده فى لغة العرض التعبيرية .

قدم جهاد سعد أحد أبرز الوجوه الشابه فى المسرح السورى (حكايا جيسون وميديا) .. وهى تجربة اخرى متميزة بعد ان سبق وقدم بمهرجان دمشق العاشر (كاليجولا) محققاً بها خطوة هامة على مستوى الاداء والاخراج المسرحى .. ومرة أخرى يتقدم خطوة من خلال اسلوب الاخراج فى جيسون وميديا .

وجيسون وميديا ليست هى ذات الاسطورة الاغريقية كما كتبها يوريبدس ولكنها إعادة صياغة للاسطورة تفتح المجال لاكتشاف حقائق جديدة واحتمالات جديدة .. يمضى جيسون يعبر الاخطار بسفينة محمّلة بأعتى البحارة - مدفوعاً من عمه - للحصول على الجره الذهبية من أجل استعادة عرش أبيه .. تلك الجره التى لم يستطع أحد الحصول عليها .

وتظهر ميديا فى الطريق وتكون ساعده الايمن حتى الحصول على الجره والمطالبة بالعرش .. لكنه عمه يأبى عليه ذلك فيشردا إلى كورنثا ويقيمان عند ملكها (كريون) .. ويعرض كريون عرشه على جيسون لقاء ان يتزوج ابنته ويوافق جيسون تاركاً كل شيء وراءه (ميديا وطفليها) وتثور ثائرتها وتحرق المملكة وتقتل ولديها ويحل الظلام .

حقق جهاد سعد تميزاً اخراجياً فى هذه المسرحية خاصة على مستوى التدريبات المتميزة التى ارتفع بها مستوى أداء الممثل من خلال ليونة جسدية مدهشة ومهارة حركية خاصة .

□ غياب الاجتهاد :

مأزق مسرحى بدأت ملامحه تتسرب إلى معظم المهرجانات المسرحية العربية والتى تضاءلت لتصبح مجرد فرصة للقاء الاصدقاء والمسرحيين بعيداً عن طموح تحقيق الرسالة الاساسية للمهرجان المسرحى بتحويل اللقاء إلى حالة مختبرية يسودها طابع البحث والخلق والاكتشاف .

تراجعت قوى التغير فى المشروع العربى وهو مانعكس بالضرورة على انتاج المسرح العربى والذى

كشفت عروض المهرجان في مجملها العام على إغلاق باب الاجتهاد وغيب كل محاولة جديدة لاكتشاف لغة تعبيرية جديدة أو طرح لاسئلة مختلفة تخترق الذائقة السائدة والبنى الفكرية والايديولوجية والفنية .

لا شيء على الاطلاق في الحركة المسرحية .. لا أسئلة جديدة ولا بحث ولا اجتهاد ولا مغامرة .. البعض يحاول في إطار المتاح والممكن .. والبعض يجتهد في إطار طموحه الشخصي ومشاريعه المستقبلية والبعض اختار الأسهل إلى التجاري والاستهلاكي حتى ولو كانت الجراح العربية مادة هذا الاستهلاك المسرحي ....

اتسمت العروض المسرحية المشاركة بغياب المؤلف المسرحي اما بطرح نصوص مسرحية قديمة (السندباد – الملك هو الملك – رحلة حنظلة – باب الفتوح – ياعنتر) أو إعداد مسرحي عن عروض أجنبية .. أو اقتحام المخرج لمجال التأليف المسرحي .. فمن بين ٣٥ عرضا مسرحيا شارك في مهرجان دمشق قدمت ١٢ مسرحية من تأليف مخرجيها :

رقصة العلم لجواد الاسدى ، **مجنون يحكى وعاقل يسمع** لزيناتي قدسيه ، **يعيشو شكسبير** لمحمد ادريس ، **العتب على النصر** ليعقوب الشدراوى ، **زمن الطرشان** لحسام الصبح ، **حبه رمان** لنور الدين الورغى ، **بودرياه** لحمد الرميحى .

□ **اسئلة سعد الله ونوس :**

أثار العرض المسرحي المصرى (الملك هو الملك) نفس النجاح الذى سبق وأن حققه في القاهرة كما أثار نفس الاختلاف حول اجتهادات المخرج مراد منير داخل العرض .

وقد أكد سعد الله ونوس مؤلف المسرحية ارتياحه التام إلى اخراج مراد منير وإلى نتائج المسرحية النهائية لماينطوى عليها من كمية من البحث والجدية ومحاولات الاجابة على الاسئلة المسرحية دون أى تنازل فكرى أو فنى .

والحقيقة ان مراد منير نجح أساساً في تحقيق وظيفة المسرح كما فهمها سعد الله ونوس (تطوير عقلية وتعميق وعى جماعى بالمصير التاريخي لنا جميعاً) ونجح أيضا في فهم المسرح وفهم الاخراج المسرحي كمشروع بحث واجتهاد مضاف إلى اجتهاد المؤلف .. ونجح كذلك في إدراك حقيقة العلاقة بين العرض والجمهور وبين كافة مفردات العرض المسرحي وقد أعتبر النقاد السوريون أن مراد منير هو المسرحي الذى استطاع بعمق فهم مشروع سعد الله ونوس المسرحي .

جامعة مسرح الأمم .. في دمشق
والعام القادم في سيول

نجح القائمون على مهرجان دمشق الحادى عشر للفنون المسرحية بالتنسيق مع هيئة اليونسكو والهيئة الدولية للمسرح في تنظيم دورة جامعة مسرح الامم ، وهى دورة دراسية سنوية برزت في الأصل عام ١٩٦١ ثم توقفت عام ١٩٧٣ لتستأنف نشاطاتها بعد عشر سنوات في نانسى عام ٨٤ ، ومن بعد في برشلونة ثم بالتيمور واخيراً دمشق ٨٨ .

وجامعة مسرح الأمم ليست جامعة بالمعنى العام للكلمة ـ وإن كانت تسير في هذا الاتجاه ـ بل هى دورات سنوية على مستوى الدراسات العليا مع التأكيد على الممارسة العملية أكثر منها على التنظير ، ففى نانسى درست العلاقة بين الابداع المسرحي والفيديو وكذلك

الاضاءة والابداع المكانى ، وفى برشلونة تناولت الكوميديا ، وفى بالتيمور درست مختلف جوانب المسرح الغنائى ، أما فى دمشق فقد كان موضوع الدورة هو اعداد الممثل العربى والمؤثرات المحلية والعالمية من التعبير الشفهى والجسدى إلى النص ، وبلغ عدد المشاركين خمسة وعشرون دارساً من مختلف البلدان العربية تخصص تمثيل واخراج ، بالاضافة إلى عشرة خبراء مسرحيين من مختلف انحاء العالم ، وبالنسبة لمصر فلقد كان لكاتب هذه السطور وزميله اشرف زكى شرف المشاركة كمعيدين بقسم التمثيل والاخراج بالمعهد العالى للفنون المسرحية بالقاهرة

ولقد تركزت دورة دمشق حول (فن الراوى) متوجهة إلى الممثلين المتعودين على أسلوب الارتجال المسرحى أو المستعدين لاتباعه كمنهج ابداعى ، وكانت التهيئة المقترحة لفن الراوى تعتمد على منهج عملى تدريجى واستنتاج القواعد الجمالية والمحركات الرئيسية لفن الرواية ، وتمثلت هذه التهيئة فى سلسلة من التمارين بغرض تفجير الطاقات الجسدية والحسية والتعبيرية ، الباطنية منها والخارجية ، باستعمال القناع المجرد وتقنيات تركيب الجمل الجسدية الحرة والمقننة ، وتوجت الدورة بعرض فنى لمختلف مراحل اكتشاف قواعد فن الراوى ومحركاته الاساسية ، وقد اعتمد فى التدريبات على ادوات واكسسوارات من اختيار الدارسين بغرض اثراء عملية التعبير وتدعيم فضاء الجمل الحركية والكلامية بعناصر مرئية وسمعية تساهم فى تعديد دلالات الرواية واثراء صورة تدخل الراوى .

رأس الدورة د . غسان المالح عميد معهد المسرح بسوريا ، وكان رئيسها المضيف اندريه لوى برينيتى أمين عام الهيئة الدولية للمسرح ، وشارك فيها من الخبراء المسرحيين البروفيسور رودولف بنكا الذى يشتهر بنظريته التى يوفق فيها بين منهج ستانسلافسكى وبريخت ، والبروفيسور فلاديمير اندريف رئيس قسم التمثيل فى المعهد الحكومى المركزى للفنون المسرحية فى موسكو وكبير المخرجين فى مسرح مالى بموسكو ، ومن الخبراء العرب محمد ادريس مدير المسرح الوطنى التونسى ومخرج عرض يعيشو شكسبير الذى شارك فى المهرجان ود . رفيق الصبان ود . يوسف نجم وسعد الله ونوس وجواد الاسدى وغيرهم كثيرون .

وعموما فلقد كانت الدورة ناجحة ، وان شابها بعض القصور احياناً فانما يرجع ذلك الى انها المرة الأولى التى تنظم مثل هذه الدورة فى بلد عربى ، ونأمل أن تتأصل عربياً بأن تسعى مصر لتظيم احدى دورات جامعة مسرح الأمم بالتعاون مع هيئة اليونسكو التى قررت أن تكون دورتها القادمة فى سول عاصمة كوريا .

سيد خاطر

العقل والروح النقدية فى الفلسفة الإسلامية

حسن محمد حسن

هناك شبه إعتقاد راسخ بأن الفلسفة الاسلامية كانت فى كافة صورها خادمة للعقيدة وأن فلاسفة الاسلام لم يكونوا سوى دعاة للدين فى ثوب فلسفى . ولا شك أن هذا الرأى مبالغ فيه ومخالف للواقع وللتاريخ . ففلاسفة الاسلام لم يكونوا جميعاً على هذه الصورة الاستسلامية ومن الظلم الشديد أن نضعهم جميعاً فى سلة واحدة ، كذلك يجب ألا يغيب عنا ونحن نتناول هؤلاء الرجال ظروف العصر والواقع السياسى الذى كان سائداً .

وإذا تساءلنا عن الدور النقدى للفلسفة فى هذه المرحلة سنجد أن هذا الدور قد أتخذ طابعاً ثورياً فضاليا خاصة فى ظل وجود أنظمة سياسية دينية أضفت على نفسها طابع القداسة والطهر وأتخذت من العقائد الدينية فى كثير من الأحيان ستاراً كثيفا تخفى به وجهها القبيح ، من هنا فقد كان أى نقد لتلك الأنظمة يعنى فى نفس الوقت نقداً للدين والعكس صحيح . ولو تأملنا تاريخنا الاسلامى بدءا من عصر معاوية سنجد أن معظم الأنظمة السياسية(*) قد ناصبت الاتجاهات العقلية عداءا واضحاً ولم تسمح بها إلا بالقدر الذى يخدم مصالحها أو لا يتعارض مع هذه المصالح . والبداية التقريبية لما يمكن أن نسميه عصر الاستنارة الاسلامية قد نشأت – كما يبين ول ديورانت – من خلال الجدل الذى ثار حول بعض المسائل الايمانية ومنها خلق القرآن . وقد كانت المعتزلة أهم وأبرز تلك الفرق الكلامية التى شاركت فى هذا الجدل . وقد أنكر المعتزلة من جانبهم القول بقوم القرآن وأقاموا منهجاً عقلياً فى فهم آياته يتلخص فى أنه إذا تعارض النص مع العقل وجب ألا يفسر تفسيراً حرفياً بل مجازياً وهذا مايعرف بمنهج « التأويل »(١) . وعلى هذا النحو فلم يجعل المعتزلة من الفلسفة خادمة للدين على نحو مافعل الأشاعرة مثلا ، بل جعلوا العقل أساساً للنقل ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى المعتزلة على انهم أول اتجاه فلسفى حقيقى يولد فى التربة الاسلامية .

وقد ظهر المعتزلة(**) فى وسط ظروف اجتماعية تميزت بالثورات والانتفاضات والاضطرابات التى شهدها المجتمع الاسلامى منذ مقتل عثمان بن عفان وإلى مابعد

ذلك . وفى أواخر هذه الفترة المضطربة سياسياً واجتماعياً كانت أغلب الروافد الفكرية قد صبت فى مصب واحد هو حركة المعتزلة [٢] .

وقد مارست هذه الحركة منذ بدايتها نشاطاً سياسياً ملحوظاً على المستوى النظرى وعلى مستوى الممارسة ، فعلى المستوى الأول نلاحظ أن موقف المعتزلة السياسى يتحدد منذ البداية فى سياق تقييمهم النقدى لتطور قضية السلطة والخلافة منذ وفاة الرسول ﷺ وظهور مشكلة الخلافة . وهم يقسمون هذا التطور إلى عدة مراحل : فهناك عصر النبوة وأبى بكر وعمر والسنوات الست الأولى من حكم عثمان وهو العصر الذى تميز بروح التوحيد والاتفاق حول الكتاب والسُّنة . ثم عصر على الذى تميز بكثرة الفتن والحروب حتى أنتهى الأمر باستشهاده ، ثم عصر الدولة الأموية الذى بدأ رسمياً بتنازل الحسن بن على لمعاوية بن أبى سفيان عن السلطة . وقد وجه المعتزلة سهام لقدهم إلى معاوية ونظروا إليه على أنه قد أغتصب سلطة الخلافة من الحسن وأعتدى على حق من حقوق المسلمين وهو الشورى [٣] ولم يقف المعتزلة عند حد النقد السياسى النظرى ، بل إنهم قد شاركوا فى الثورة ضد السلطة الأموية من الداخل فكسبوا فى صفوفهم أحد الأمراء الأمويين وهو « اليزيد بن الوليد بن عبدالملك [*] (١٢٦هـ ٧٤٣م) . كما حاولوا نفس المحاولة فى عهد « مروان بن محمد » (١٢٧ - ١٣٢هـ = ٧٤٤ - ٧٤٩م) آخر الأمويين . ثم كانت قمة نشاطهم السياسى والعسكرى والفكرى ضد السلطة الأموية عندما ساهموا مع الشيعة فى إسقاط الحكم الأموى مما أدى إلى استقرار السلطة فى يد بنى العباس [٤] .

وفى فترة الدولة العباسية تأرجحت علاقة المعتزلة بالعباسيين مابين النقد والتأييد حتى عصر المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ - ٨١٣ - ٨٣٣م) والذى بلغ فيه المعتزلة قمة مجدهم ونفوذهم فقد أفتن المأمون بعقائد المعتزلة ورفعها إلى منزلة مذهب الدولة الرسمى وأنتهى الأمر بأن جعل رفض هذه المبادىء من الجرائم التى يعاقب عليها بالإعدام [٥] . وقد سار « المعتصم » و« الواثق » اللذين توليا الخلافة بعد المأمون على نفس السياسة . لكن الأمر تغير تماماً فى عهد المتوكل الذى قاد إنقلاباً فكرياً وسياسياً ضد المبادىء التى أسسها المأمون . فأخرج المعتزلة وغيرهم من المستنيرين من مناصب الدولة والوظائف التعليمية وفرض آراء ومعتقدات أهل السنة وأقر قانونا يحرم القول بأن القرآن أزلى غير مخلوق [٦] . وهنا تبدأ مرحلة جديدة وعنيفة من الصراع بين الأيديولوجية الحاكمة التى تمثل الفكر السنى المحافظ . والأيديولوجية العارضة التى تمثل الأتجاه العقلى الناقد كما عبر عنه المعتزلة والفلاسفة .

إن مايعنينا من خلال هذا العرض السريع لتاريخ المعتزلة من خلال علاقتها بالأنظمة السياسية القائمة هو بيان أن المناقشات الفلسفية التى دارت حول المسائل الإيمانية كخلق القرآن ، وحرية الإنسان ومشكلة الشر - وكلها كما نرى مشاكل فلسفية - كانت جزءا من نسيج الواقع السياسى الاجتماعى . ولعل أهمية الفكر المعتزلى تعود إلى انه فكر نقدى فى أساسه ، ونقده موجه أساساً للمقولات السياسية ، فمثلا قال فلاسفة المعتزلة بمبدأ حرية الانسان وقدرته على الاختيار ، وربطوا بين نظرية الجبر والسلطة الأموية ورأوا أن لمفهوم الجبر أبعاداً سياسية فى المجتمع الاسلامى ، بل أتهموا معاوية بن أبى سفيان بأنه أول من دعا لهذا النوع من الفكر ليدعم سلطته ويبرر إنتقال السلطة إليه على انها قدر من عند الله [٧] .

ويبدو أن موقع المعتزلة التاريخى على خارطة الفكر الفلسفى الاسلامى وموقفها الملتحم بقضايا العصر حينئذ تذكرنا بموقع وموقف السوفسطائية فى الفلسفة اليونانية وإننا لنعتقد بأن هناك بعض السمات المشتركة بينهما والتى يمكن إيجازها فيما يلى :

١ - إن كل منهما يمثل البدايات التقريبية لروح الاستنارة فى عصره .

٢ - مهاجمة القيم السائدة والاعلاء من قيمة الانسان . وفى حالتنا الراهنة نجد أن المعتزلة قد انتقدت الفكر السلفى السنى وهاجمت منهجه فى فهم الآيات القرآنية . وكذلك قالت بحرية الانسان فى مقابل الاتجاهات الجبرية .

٣ - ارتباط النظرية بالممارسة فلم تكون السوفسطائية فى عصرها منفصلة عن الواقع السياسى لاثينا ، وكذلك لم تكن المعتزلة بمنأى عن الصراعات السياسية فى العالم الاسلامى .

٤ - دافع فريق كبير من السوفسطائيين عن الديمقراطية . وكذلك فعلت المعتزلة عندما أقرت مبدأ الشورى كأساس للخلافة الاسلامية .

٥ - مثلما مهدت السوفسطائية لميلاد سقراط وأفلاطون وأرسطو فكذلك جعلت المعتزلة من ميلاد الكندى والفلاسفة اللاحقين أمراً ممكنا ومشروعاً .

وقد جاء بعد المعتزلة عدد من الفلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا . وحاول كل بطريقته أن يوفق بين الدين والفلسفة . **ولكن الملاحظ أنهم قد أضروا بكل من الفلسفة والدين معاً ، لأن الفلسفة نوع من البحث العقلى الحر الذى يجب ألا يتقيد بأى سلطان ، والدين يتضمن كثيرا من الجوانب التى تستعصى على إدراك العقل والتى يجب التسليم بها لمن أراد أن يؤمن . ومن هنا فقد ندرت فى تلك الفترة الابداعات الفلسفية وحل محلها محاولات تلفيقية للموائمة بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى . ويبدو أن روح القمع التى سادت تلك الفترة ، والخوف من تهمة المروق والكفر . والتى كان ما أسهل أن يتهم بها أى فيلسوف قد أضطرتهم إلى محاولة تقديم أفكارهم الفلسفية فى صورة تقبلها السلطات القائمة .**

ولكن رغم ذلك لم يسلم هؤلاء الفلاسفة من روح البطش والاضطهاد والتشريد . فقد تعرض المعتزلة فى عهد « المتوكل » لكافة ضروب القهر والتنكيل وعوملوا على انهم مواطنين من الدرجة الثانية فلم تكن تقبل شهادتهم أمام القضاء[(٨)] . وفى عام ١١٥٠ م أمر الخليفة « المستنجد » بإحراق جميع كتب ابن سيناء وأخوان الصفا الفلسفية . وفى عام ١١٩٤ أصدر الأمير « أبو يوسف يعقوب المنصور » وكان وقتئذ فى أشبيليه أمراً بإحراق كتب أبن رشد إلا عدداً قليلا منها فى التاريخ الطبيعى وحرم على رعاياه دراسة الفلسفة وأمرهم بأن يلقوا فى النار جميع كتبها أينما وجدت . وقد خضع العامة لتنفيذ هذه الاوامر ، وفى هذا الوقت أيضا أعدم أبن حبيب لدراسته الفلسفة[(٩)] .

وإذا تحدثنا عن الدور الذى لعبته الفلسفة هنا من الناحية النقدية فسنجد أنه كان فى غالب الأمر دوراً تقليدياً أعنى الدور الذى تمارسه أى فلسفة من خلال موقفها من الاتجاهات الفلسفية الأخرى .

ان أى فلسفة هى نقدية بصورة أو بأخرى من حيث انها لا بد وأن تتخذ موقفاً من الفكر السابق أو المعاصر لها . لكن هذا لا يمنعنا من التوقف أمام نمطين بارزين من النقد ، وعلى الرغم من أنهما لم يتجاوزا النطاق الفلسفى إلا أنه كان لهما دور فعال فى الحياة السياسية والاجتماعية فى عصرهما وفى العصور التالية . النمط الأول : هذا نقد الغزالى للفلاسفة الذى يعد هدماً للفلسفة ذاتها ، فهو نقد ينصب على العقل البشرى لا لبيان حدوده على نحو ما فعل كانط ولكن مهاجمة العقل باعتباره آلة الكفر والضلال ، وهذا مايصرح به الغزالى فى كتابه « التهافت » حيث بين انه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة وإظهار ما فيها من تناقض وعجز من أجل إثبات فشل العقل الانسانى فى الوصول إلى الحقيقة . ويصنف الغزالى الفلاسفة بحسب مذاهبهم إلى ثلاثة أقسام: الدهريون ، والطبيعيون ، والإلهيون ويذهب إلى القول بإلحاد المذاهب الثلاثة وحين يعلن الغزالى تفكيره للفلاسفة فإنه يعتمد إلى حد كبير على نوع من الاسلوب الخطابى أكثر من إعتماده على أسلوب برهانى دقيق . وفى النهاية يرتمى الغزالى فى

أحضان التصوف. باعتباره الطريق الأمثل للوصول إلى الحقيقة[11] .

عموماً فإن نقد الغزالى للفلاسفة وتكفيره لهم ماهو إلا موقف معادى للفلسفة ، ومحاولة لاستئصال عناصر الاستنارة العقلية التى أرسى دعائمها المعتزلة والفلاسفة معاً . ولا شك انه قد كان لهذا الاتجاه دور فعال ومؤثر فى الجمود الذي ران على ثقافتنا الاسلامية لفترات طويلة ولا زلنا نجنى ثماره إلى الآن فى صورة اتجاهات لاعقلية تحاول أن تؤكد وجودها على الساحة الفكرية عن طريق إشهار سلاح التكفير فى وجه الآراء المعارضة لها .

أما النمط الثانى من النقد ، فهو على النقيض من النمط الأول ، إذ يتخذ من العقل سلاحاً فى التعبير عن نفسه ويدافع عن الفلسفة فى وجه خصومها بكل ماأوتى من قوة . ويمكن لنا أن نمثل لهذا الاتجاه بأثنين من الفلاسفة حملا لواء الاستنارة فى عصرهما وهم أبى بكر الرازى ، وأبن رشد . أما الأول - الرازى[*] - فهو كما يقول عنه د. ابراهيم مدكور « مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرضها ، بصرف النظر عن خطئها أو صوابها أو شذوذها أو إعتدالها »[12] ؛ ففى فلسفته جرأة غريبة تدفع الباحث إلى دراستها والاهتمام بها ، فهو لا يتردد فى أن يرفض بعض الآراء الارسطية ويضع نفسه فى مصاف الفلاسفة الكبار مثل أبقراط وسقراط ، وهو لا يعترف بالعبارة القائلة « ماترك الأول للآخر شيئا » ويختلف الرازى عن فلاسفة الاسلام فى عدة نواح :

* فهو ينتقد أستاذهم وزعيمهم أرسطو ويخرج على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية[14] .

* وهو فى المقابل يولى اهتماماً خاصاً بسقراط ويجعل منه مثله الأعلى فى الفكر والحياة .

* ينتقد الرازى محاولة الفلاسفة فى التوفيق بين الدين والفلسفة ويرى تعارض كل منهما مع الأخرى ؛ فالفلسفة هى السبيل الوحيد لاصلاح كل من الفرد والمجتمع . أما الاديان فهى مدعات التنافس والصراع بين البشر[15] .

* يرفض الرازى فكرة المعجزات النبوية ويصرح بأن الأنبياء لا حق لهم فى أن يدعوا لأنفسهم بأى ميزة خاصة عقلية كانت أو روحية . فالناس جميعاً متساوون وعدالة الله وحكمته تقتضى ألا يمتاز واحد على آخر[16] .

* والواقع أن آراء الرازى فى جملتها تمثل أعنف نقد وجه إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى وهذا ماجعل « ماسينون » يذهب إلى أن أثر الرازى قد أمتد إلى الغرب فكان نبع تلك الأنتقادات التى وجهها أصحاب الاتجاه العقلى فى أوروبا إلى الدين والنبوة فى عهد فريدريك الثانى[17] .

وقد لاقت آراء الرازى هجوماً عنيفاً من بعض الفلاسفة والفقهاء فبادروا بالحكم عليه بتهمة المروق عن الدين وحاربوا مؤلفاته وأحرقوا ماأمكنهم منها . ومن هؤلاء نذكر بعض الاسماعيلية من أمثال أبى حاتم الرازى والكرمانى وناصر خسرو وغيرهم . كذلك كان ابن سينا خصماً عنيداً للرازى ويبدو أن هذا العداء كان دون سبب ظاهر اللهم إلا الحسد والغيرة[18] . ويرى دكتور فتح الله خليف أن الاتهامات التى وجهت للرازى وعقيدته هى إتهامات تقليدية يتهم بها كل من اشتغل فى حقل الفلسفة ، وحتى الغزالى الذى هاجم الفلاسفة لم يسلم من إدانة أبن تيمية ، ولم يشفع للغزالى عند أبن تيمية اعترافاته .فى « المنقذ من الضلال » ولا كتابته « لتهافت الفلاسفة »[19] . ومهما كان الأمر فإن الرازى كان نمطاً فريداً فى عصره ، جريئاً فى نقده ، وهو كما يقول الدكتور عبدالرحمن بدوى : « الشخصية التى نستطيع أن نقول إنها كانت متوحدة إلى حد كبير ، هى شخصية محمد أبن زكريا الرازى ، لا لأن الوسط الذى كان يحيا فيه كان بطبعه مضاداً لتأثره به وإنتشار أفكاره ، بل لأنه كان نسيجا وحده ، وكان يتقدم علمه بمراحل واسعة جداً .... ولهذا يجب أن يوضع كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية[20] » .

وقد سار ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨م) على نفس الدرب الذى سار فيه الرازى من قبل فرفض من الأساس الطريقة التى عالج بها المتكلمون والفلاسفة علاقة الدين بالفلسفة ، وأعلن أن الدين يجب أن يفهم من داخل الدين وعن طريق معطياته . وأن الفلسفة يجب أن تفهم أيضا من داخل الفلسفة وعن طريق مقدماتها ومقولاتها[٢١] ويوجه أبن رشد نقده للمنهج الذى أستند إليه أبن سينا والمتكلمين فى تناولهم للقضايا الفلسفية أى منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب . ويرى أن نقطة الضعف الرئيسية فى هذا المنهج[*] - على النحو الذى وظفه به هؤلاء - هى إنه يجمع بين عالمين مختلفين تماماً : عالم الطبيعة ومابعد الطبيعة ، عالم الغيب وعالم الشهادة . فى حين أن الاستدلال لايكون صالحاً كما يبين أبن رشد إلا حينما يستوى طبيعة الشاهد والغائب معاً ، فعالم الغيب هنا هو عالم المطلق أما عالم الشهادة فهو عالم الحس النسبى المتغير ، لذلك لايمكن قياس أحدهما على الآخر .

وينتقل أبن رشد من نقد وتفنيد تلك المفاهيم التى وظفها هؤلاء فى محاولتهم الرامية إلى مزج الفلسفة بالدين مثل الحدوث والقدم ، النهائى واللانهائى ، الممكن والواجب ، الفيض أو مشكلة صدور الكثرة عن الواحد[٢٢] ... إلخ . ولسنا بحاجة هنا إلى الخوض فى تفاصيل فقد أبن رشد لهذه المفاهيم لكن مايهمنا هو أن أبن رشد قد أعاد الفلسفة والعلم إلى مكانهما الصحيح ، وفرق بين المعرفة النقلية التى تأتى عن طريق الوحى ، والمعرفة العقلية ووضع الأخيرة فى مرتبة أسمى من المعرفة النقلية وقال بأنه إذا أختلف العقل والنقل فيجب أن يؤول النقل دون رحمة لحساب العقل[٢٣] . ومن الغريب أن تموت أفكار أبن رشد فى البيئة التى نبتت فيها وتزدهر فى أرض غريبة هى أوربا فى القرن الثالث عشر ويبدو انه قد كانت ولازالت هناك محاولات دائمة تستهدف اغتيال العقل فى البيئة العربية الاسلامية وهذا مايفسر لنا لماذا تقدم الغرب ووصل إلى ماوصل إليه ولماذا نحن لازلنا نتخبط فى ظلام العصور الوسطى ونحيا ونفكر بنفس مقولات الغزالى وغيره من أصحاب الاتجاهات اللاعقلية

— هوامش

(*) يمكن فقط أن نستثنى من ذلك بعض الأنظمة السياسية التى أتسمت بروح التسامح تجاه الاتجاهات العقلية كنظام عمر بن عبدالعزيز ، أو نظام المأمون .

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثانى من المجلد الرابع ، ص١٩٨ ، ترجمة محمد بدران ، القاهرة سنة ١٩٦٨

(**) تبلورت جماعة المعتزلة لاتجاه مستقل على يد واصل بن عطاء عام ٨٠ هـ ، ٦٩٩م .

(٢) د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ط١ - ١٩٧٢ ، ص ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٣) د. محمد عمارة : المعتزلة والثورة - دار الهلال ، مايو ١٩٨٤ ، ص ص ٦٧ - ٦٨

(*) لم تدم خلافة اليزيد سوى مائة وأثنين وستين يوماً وبعدها مات .

(٤) د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص١٦٥ ، ١٦٧ .

(٥) ول ديورانت : المرجع السابق ، ص ص١٩٩ - ٢٠٠

(٦) السابق : ص ٢٠٠ ، ٢٠٢

(٧) د. محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص ص ١٦٧ - ١٦٨

(٨) د. محمد عمارة : المعتزلة والثورة ، ص١٧٤ ومابعدها .

(٩) ول ديورانت : المرجع السابق ، ص ص ٣٧٥ - ٣٧٦

(١٠) د. فتح الله خليف: فلاسفة الاسلام ، دار الجامعات المصرية ١٩٧٨ ، ص٢٤٤

(١١) د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ط٤ ، ١٩٧٨ ، ص١٥٣

(*) اسمه الحقيقى محمد ابن زكريا الرازى ، وعرف بأبو بكر الرازى (٢٥٠ - ٣١٣هـ = ٨٦٤ - ٩٢٥م) .

(١٢) د. ابراهيم بيومى مذكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج

وتطبيقه ، دار المعارف بمصر ، ج ١ ، ج ٢ ، ص ٨٥ .

(١٣) المرجع السابق : ص ٨٤

(١٤) السابق : ص ٨٥

(١٥) د . عبداللطيف محمد العبد : أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٧ ص ص ٢٦ - ٢٧

(١٦) د. مدكور : المرجع السابق ، ص ٨٥

(١٧) السابق : ص ٨٧

(١٨) د. عبداللطيف محمد العبد : المرجع السابق ، ص ص ١٥ - ١٦

(١٩) د. فتح الله خليف : السابق ، ص ٢٨٠

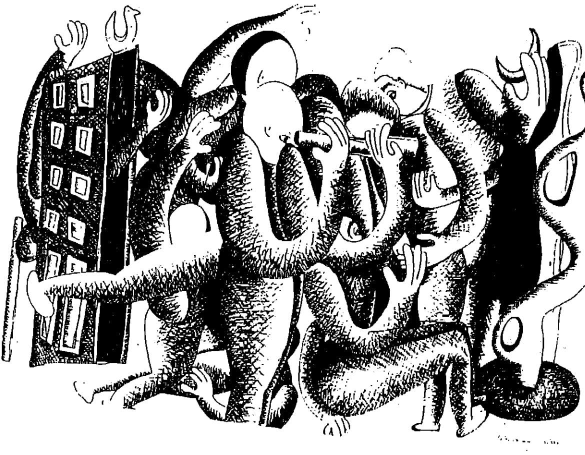
(٢٠) د. عبدالرحمن بدوي : الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، دار القلم ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٦٦

(٢١) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط ٤ ١٩٨٥ ، ص ص ٥٠ - ٥١

(*) الملاحظ أن تطبيق هذا المنهج على محتوى يختلف عن المحتوى الديني قد ساعد إلى حد كبير على تقدم العلوم عند العرب . (انظر : د. صلاح قنصوة: الواقع والمثال ، مساهمة في نقد العقل المصري في الثمانينات . العربية للدراسات والنشر ، ص ٢٨)

(٢٢) د. محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٢١٨ وما بعدها .

(٢٣) د. عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، دار القلم ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٩ ص ١٦٣ .



الاغتيــال

ف . ن

« .. وهو كذلك .. وهو كذلك .. رد فى لهجة أقرب إلى التبرم .. »

لكن يبدو لى انك لم تسمع بالتطور الذى طرأ على مهنتنا ـ الاغتيال يا سيدى ـ وأجدنى مضطرا لايضاح الأمر لك .. لم يعد أمرا بدائيا يتم بعشوائية ، كيفما اتفق ، كما كان يحدث فى السابق . وفى الواقع فقد انتبهت السلطات منذ مدة الى أنه من بين العديد من الحرف ، فقد بقيت حرفة الاغتيال متأخرة ، لهذا فقد شكلت لجان خاصة لتطوير الاغتيال وعصرنته اذا صح التعبير ، سنتحدث عن ذلك مطولا فيما بعد ، اما بصدد اقامتى معك بعض الوقت ، فانها احد مظاهر التحديث ، التى ادخلت بمبادرة شخصية منى ، لقد لاحظت انه لا يجوز ان يعرف المغتال والذى تقرر اغتياله ، احدهما الآخر .

ـ لكن الأمر لا يهمنى كثيرا .. قلت مترددا وفيما يشبه الاعتذار .

ـ رفع حاجبيه مستغربا ، مستنكرا : لكنه يهمنى أنا ! أن أغتالك قبل ان اعرفك معرفة وثيقة امر لا ينسجم مع اخلاق ومزاجى وتربيتى .. لكأنه اغتصاب !

الاغتيال مثل فعل الحب ، عملية حميمة تتم بين شخصين ، وكلما توثقت صلة الطرفين ببعضهما ، بدت العملية طبيعية وأكثر انسانية .. بل ومرغوبا فيها .. »

هذه فقط بعض نماذج من طريقة القص للكوميديا السوداء فى شكل رواية باسم **« الاغتيال »** التى كتبها القاص العراقى **ابراهيم الحريري** الذى سبق أن قدم عددا من القصص القصيرة التى تستحق القراءة والتوقف وتطرح علينا مرة أخرى قضية غياب المتابعة النقدية المنتظمة لعدد من الأعمال الجيدة التى تصدر تباعاً من وطننا العربى .

نحن أمام أحلام مجهضة على كل المستويات .. حلم البطل بأن يكون كاتبا ، حلمه بأن يشارك فى انجاز الثورة ، حلمه بان يحيا حياة عادية . وكلها أحلام دهسها الاستبداد المطلق والوحشية المتزايدة

وقبضة الموت المادى والمعنوى ، حيث يقول ذلك الكائن غير الانسانى الذى جاء لينهض بمهمة ان **الموت هو جوهر الحياة** « قبل الحياة كان ثمة الموت ، وسيظل بعدها أيضا . الحياة هى الخروج عن المسار الطبيعى لنسق الكون . توهج كاذب . بين عتمتين .. »

ولكن الكاتب لا يتركنا اسرى الهلاك المحدق والموت المأساوى الفاجع لأنه موت بالاتفاق ، تسلّم الضحية فيه لجلادها بالحق .. فنتبين من خاتمة الرواية القصيرة اننا بصدد حلم ـ كابوس لكننا وكشف ذلك بعد ان تشبعنا بتلك الصرخة العدمية المرعبة الشاملة التى تستوى فيها روح التدمير مع روح المقاومة ، وتتألق فى جمال خالص تلك الرغبة العارمة فى الخلاص عبر الموت ولكنه خلاص يأتى فى نهاية الحلم عبر امرأة وأم ، وذلك على العكس تماما من التراث الأسطورى الذى جعل الموت فى غالب الأحيان متمثلا فى المرأة ، انه ـ البطل ـ يخبط الموت بذراعين هما كل ما تبقى له من ارادة الحياة ، ان الذراعين واليدين هى الأجزاء الانسانية التى بدأ بها الانسان العمل فتشكل عبرها انسانا ، وهى اجزاء تنهض دليلا على الزوج مرة أخرى من عالم الهمجية الأول ، فى الطريق الى الانسانية من جديد .

وبالرغم من دقة الأسلوب وتحديده الصارمة وجماله البادر فان عددا من الثغرات البنائية فى الرواية القصيرة قد بان ، ربما بسبب حرص الراوى على اقحام نفسه كثيرا ، فتأتى المناقشة الطويلة بين الشخص المرشح للاغتيال وصديقه القديم عن



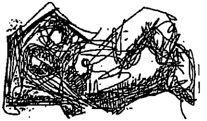
الانسان والاله ، وعن المطلق والنسبى مناقشة منزوعة كلية من السياق الكاريكاتورى السابق عليها ، وخارجة على الفانتازيا الوحشية التى بدأت منها الرواية ثم سرعان ما تركتها .

وبعد فاننى اود ان اختم تعليقى هذا باستعارة كلمات من الروائى الصديق صنع الله ابراهيم على غلاف الرواية :

« ابراهيم الحريرى كاتب متمكن ، وبقدر ما تكشف لنا قراءة أخرى لهذه الرواية المكثفة عن العوامل التى فجرت قورى الابداع لديه بقدر ما يمكن ان تفسر لنا كيف صرحنا طويلا من هذا الابداع الذى يتاح لنا اليوم أن نستقبله بغبطة مطالبين بالمزيد » .

توظيف الجنس فى قصص يوسف أبو ريّه

مصطفى بيومى



القارىء لمجموعتى يوسف أبو ريّة : الضحى العالى ، وعكس الريح . لا بد أن يرصد إحتواء هذه القصص على « رحلة حياة » . ليست حياة مؤلف فرد ، بل حياة جيل بأسره فى اطار مجتمع له سماته المميزة النابعة من التطور المادى الذى ينعكس على جزئيات هذه الحياة ويؤثر عليها ، مثلما تنعكس هذه الجزئيات على الأساس المادى وتؤثر عليه . فهذه الجزئيات ليست كيانا ثابتا قائما بذاته وبلا جذور ، انها خاضعة لما يطرأ من تغيير مادى فى علاقات الانتاج وصراع الطبقات المترتب على هذا التغيير . إن مجتمع القرية المصرية فى العشرينات والثلاثينات ونمط العلاقة التى تربطها بالمدينة ، يختلف بالضرورة عن واقع العلاقة فى الستينات والسبعينات . والذين عاشوا طفولتهم فى الاربعينات يختلفون عن أطفال الثمانينات . ويمتد الاختلاف والتباين إلى كل شىء : الحب – الثقافة – الجريمة .... الخ .

وفى قصص يوسف أبو ريّه تتحقق جدلية العلاقة بين الحياة والفن من خلال تناول بعيد عن المباشرة والخطابة . انه قاص يعبر عن الواقع السياسى والاجتماعى وليس كاتبا سياسيا يعبر بالقص . وليس الأمر مجرد اختلاف فى الصياغة اللغوية . ان الفارق بين الصياغتين السابقتين هو الفارق فى دوافع الابداع وأولويات الأداء . والاقرار بجدلية العلاقة بين الابداع والواقع لاينفى ان المستهدف الاول والاساسى منهما يؤثر على طبيعة المنتوج الفنى . فحيث يرتفع الواعز المباشر [سياسيا كان أوأخلاقيا] يهبط الأداء ، أما عندما يرتفع الفن ويتقدم ليتحقق المستهدفان : الابداع ورسالة الكاتب .

* * *

إن نثريات « **رحلة الحياة** » التى تستحق التوقف أمامها عند يوسف أبو ريّه عديدة . ولعل أكثرها وضوحا فى عالمه القصصى صورة القرية بوجه عام ، وصورة القرية فى إطار تفاعلها ، سلبا وإيجابا ، مع المدينة من خلال الانسان المشترك بينهما بوجه خاص . وثمة جوانب أخرى كالسياسة التى تنبع من الهم الاجتماعى وتفضى إلى الصدام مع السلطة والتعرض لقمعها مرورا بالتعامل مع مؤسساتها القاهرة وبخاصة الجيش والشرطة ، وكالدين الذى يختلط عند يوسف بالطقس الذى قد تكون جذوره غير دينية ، وكالجنس والعلاقة مع المرأة الذى نتوقف عنده فى هذا المقال .

إن الجنس الذى نعنيه نشاط انسانى خلاق ، وأداة اخصاب وامتاع ، وتعبير عن الامتداد والبقاء ، وتجسيد مادى لجدلية وتكاملية العلاقة بين رجل والمرأة . وبهذا المعنى فإن الجنس هو أكثر مايميز بين الانسان والحيوان . ليس صحيحا ان الجنس نشاط مشترك بينهما ، الصحيح أن الجنس عند الانسان اختيار وارادة ومتعة وانعكاس حب وتعبير عن وعى ، وليس مجرد شهوة بهيمية غريزية . ولا يتسع المجال هنا لاستعراض تاريخى للعلاقة ،

التي لم تكن دائما ايجابية وصحية ، بين الجنس والأدب . ولذلك تكفي الاشارة إلى أسماء مثل د. هـ. لورانس وتنيسي وليامز وهنري باربوس واميل زولا ونجيب محفوظ وعبدالرحمن منيف وحيدر حيدر ويوسف ادريس للدلالة على قدرة المبدع على ان يوظف الجنس ، السوي وغير السوي ، كجزء أصيل من نسيج البناء الفني . وفي المقابل نطالع عشرات الأعمال الروائية والقصصية والمسرحية لكتاب عرب وأجانب تقدم الجنس كأداة جذب للقارىء الراهن حيث يعلو الفحيح الحيواني الذي يفتقد الانسانية وتنتشر رائحة الابتذال والعهر . وهو ما نجده عند مجموعة من أشهر المؤلفين المصريين المرتبطين بالجنس مثل احسان عبدالقدوس ورشاد رشدي وأمين يوسف غراب .

ينتمي يوسف أبوريّة إلى الفريق الذي يتعامل مع الجنس ، على صعيد الأفكار ، كظاهرة انسانية . وعلى صعيد التوظيف الفني كجزء من نسيج العمل ينبع منه ولا يُقحم عليه . ولأن الجنس عنده ظاهرة انسانية وأداة تكثيف وتعبير فني فإنه يعكس واقع الحياة ويعبر عنها ويطرح الأسئلة :

هل يتحقق الجنس – المتعة في حياة خالية من المتعة ومليئة بالمنغصات ؟ وهل يتحقق الجنس – الخصوبة في حياة يسيطر عليها العقم وتخيم عليها أشباح العجز ؟ وهل يمكننا أن نمارس الجنس بأمان في مجتمع يحكمه الخوف وتتسلط عليه أدوات الرعب ؟! وكيف يتحقق الجنس السوي في عالم مليء بالشذوذ ؟! وهل نضمن أن نحتفظ للجنس بجديته في ظل ما نعيشه من عبث يدعو إلى الضحك ومأساوية تقترب من الكوميديا السوداء ؟! ثم هل يتحقق الجنس الشرعي في مجتمع افتقدت السلطة المسيطرة عليه والمهيمنة على مقدراته كل شرعية ؟!

هذه هي المحاور الأساسية التي يعبر عنها الجنس في عالم يوسف أبوريّه . لن نجدها بشكل مباشر ومريح ، بل نعثر عليها عبر التكوينات الفنية الموحية والجزئيات المتناثرة التي تشكل في النهاية عالما متكاملا .

* * *

إن الأصل في الجنس هو المتعة . هذا ما يستشعره ويمارسه طفل الطين :

بالعصا الرفيعة شق في الوجه عينين ، وثغرا باسماً بغمازتين وستر الرأس بالقماشة الملونة .

هذه العروس هي العروس صاحبة الدار التي سترقد على السرير في غرفة النوم .

شعر بالدم الهادىء ينساب ما بين الجلد والعظم .

تمنى لو عاد ضئيلا كنملة ، ودخل من الباب الضيق للبيت ، دخل الغرفة ليتمدد إلى جوارها على الحجر الوثير (١) .

ولأنه تصور الفطرة فهو حلم . ولأنه حلم طفل فإنه يقترب من الوهم لاستحالة تحقيقه . إن الاستحالة ليست فقط في أن يتضاءل الطفل حتى يدخل من الباب الضيق للبيت الذي بناه كأنه نملة ، ولكن الاستحالة أيضا في تحقيق هذا الحلم الطيني الدافىء . فعلى صعيد الواقع يصبح الجنس كابوسا يعيشه طفل آخر يرقب الممارسة الجنسية بين ابيه وزوجة الأب فلا يستطيع أن يمنع نفسه من الشعور بالخيانة :

ولم ينغلق لي جفن حتى سقطت الضفدعة الكبيرة الباردة على وجهي ، فصرخت بأعلى صوت وجاءتني شخطته القوية من داخل الناموسية : نام نامت عليك حيطة . وتردد صوتها اللاذع : دلع عيال . (٢)

يسقط الحلم وينهض الكابوس . تذهب المتعة والدفء ويبقى الواقع البشع المتجهم . إن الجنس الصحيح الصحي هو ما يمنح الأمان والراحة . ولكي يمنح الأمان لا بد وان يمارس بأمان دون تهديد وذعر .

وهو مانجد نقيضه تماما فى « عباءة الليل » حيث ينفرد العاشقان فى ليل بلامأوى :

قلت : آخذها إلى غرفتى التى منحها لى صديق . ولأجرب معها الحب

وخفت لأن صديقى حين أسكننى قال : لا تصحب إلى غرفتك امرأة ، فأنا أخاف الناس[٣]

ويخرج عليهما الشرطى مهددا لأن :

الدولة تدفع لى راتبى من أجل أن أمنع امثالكما من السير أثناء الليل[٤] .

إن الشرط الانسانى متحقق فى الحبيبين ، والطبيعة الأم ، ممثلة فى الليل ، راضية مباركة لهذه العلاقة . ولكن خلل العلاقات الانسانية هو الذى يفسد الحب ويعوق دون تحققه المادى فى صورة علاقة جنسية انسانية دافئة .

وحيث تستحيل العلاقة الانسانية السوية بين الرجل والمرأة ، تظهر العلاقات الشاذة المعادية للطبيعة بقدر ماهى معبرة عن التدهور الانسانى الشامل فى خصوصية الجنس . وتتكرر محاولات العلاقات الجنسية الشاذة فى قصص يوسف أبوريّه . وقوام المحاولة رجل وطفل كما نجد فى قصصه مثل : الضيف - المحاولة رجل وطفل كما كالى الصبى والعانس - آخر الليل . ان الطفولة/ المستقبل هى المشترك فى النمطية . والكبت الدافع إلى الشذوذ هو المشترك الثانى . وفى مجتمع يسيطر على حاضره التهديد الدائم لبراءة الأطفال ، ويعانى رجاله ونساؤه من الكبت المستمر ، فإن المستقبل لا بد أن يكون مهددا بالاظلام ان الطفل فى قصة « الضيف » يود أن يحكى عن تجارب انسانية كتفوقه فى الدراسة وبراعته فى الرسم ، ويود أن يستعرض قريته ويحكى عنه وعن زرعها وناسها .

أما الضيف فهمسه جنسى لا يسأل إلا عن نسوان البلد وفضائحها و...

« فى صمت الليل انتبهت من نومى على اليد المتوترة العرقانة تفك ازار البيجامة وتجول فوق قلبى المنتفض[٥] .

وفى « المحاولة » يظهر الانسان الهامشى المنعزل معاشر الموتى منقضا على براءة الصبى الحالم منهالا بأسئلته الخبيثة : .

سألنى عمرك مانمت مع امرأة ؟
ولا نمت مع أولاد صغار ؟

وذلك وصولا إلى نتيجة تبدو منطقية بمفهومه الشاذ :

- تنام مع بعض الليلة ؟[٦]

ولأن المجتمع مريض فإن الكبت لا يطول رجاله فقط بل ويمتد إلى نسائه حتى اللواتى يظهر عليهن انهن عين الكمال والعقل ، ويحظين باحترام الناس ، ويلففن الرأس بالطرحة البيضاء[٧] .

إن بداية العلاقة بين الصبى والعانس تبدو مستحيلة التحديد :

هكذا وجدت نفسك معها فى ليلة من الليالى ، أو ذات قيلولة كالتى تضطجع فيها الآن[٨] .

وهى علاقة متوافقة مع بداية الوعى لدى الطفل الذى يلاحظ العانس وهى تغلق الباب ويقرأ :

« محمد الجدع » التى خطها يوما بطباشير المدرسة[٩]

ولأنها علاقة مخالفة للطبيعة فإنها لا تعتمد على العطاء المتبادل وتقترب من القمع الجنسى :

انت الآن فى انتظار يدها التى تسحبها إلى جلبابك ، فسروالك ، فموضع بين فخذيك يوقظ النشوة النائمة فى جسمك الصغير .

ولكن هذه النشوة رهينة برغبة العانس لا فعل الصبى :

وحين تزفر بتنهيدتها الحادة ينبغى ان تهبط من تلقاء نفسك وإلا اسقطتك إلى جوارها كعلقة ميتة .
وان حاولت مرة أخرى ستضربك بكوعها فى جنبك ، ثم باستسلام حتى يبرد جسمك (١٠)

عندما يفتقد الجنس متعته ، أو يتبخر ما فيه من حنان وأمان ، ويعلو شأن الشذوذ وليد الكبت ، ويتحول من عطاء متبادل إلى قهر احادى واستسلام لا يخلو من نشوة يشوبها الخوف . فإننا لا ينبغى أن نتعجب من ان يتحول الجنس إلى مادة فكاهية تثير الضحك الخالص ، أو تثير الضحك الممتزج بالمرارة والمأساة . نجد الضحك الخالص فى « السجين » . انتهت مدة العقوبة وقالوا له :

انت براءة منذ اليوم ، لكن انتبه ، عليك حين تسمع آذان العشاء ان تكون فى دارك فلا تبرحها ، لأن الدركى سيمر كل ليلة ليوقع على دفتر يكون معك ، وذلك لمدة خمس سنين أخرى (١١) .

ويلتزم السجين .. ولكن :

هاهو مرة أخرى بين يدى المأمور يسأله : أين كنت البارحة ؟ وهاهو مرة اخرى يجيب ، هل بإمكانه أن يحكى للمأمور ؟ (١٢)

إنه مساء الخميس ! هل يجهل المأمور ماهو مساء الخميس ؟ أليس هذا من شرع الله ؟ أما شرع الحكومة فقد انتظر طويلا أن يأتى الدركى حتى يتفرغ لزوجته و ...

لكن عديم الضمير تأخر ، وهو لم يقدر على لجم يديه اللتين هصرتا المرأة حتى نضح عرق جبينها .

لقد جاء الدركى فى التوقيت الذى لا يستطيع فيه أن يغادر عرى زوجته وشهوته القادرة ! هل كان فى مقدوره أن :

ينزل عنها ليمد يده بالدفتر للدركى حين راح يضرب ضلفة النافذة بقبضته القوية ؟

ألا يحمد الله لأنه لم ينهض ليغرس السكين فى رأس الدركى المطلة ، أو يجره من قفاه ليربطه فى وتد الحمار (١٣) .

إن الجنس ذاته ليس مصدر الفكاهة فى القصة ، ولكنه الجنس فى إطار ارتباطه بالقيود . ولأن الجنس هو الطبيعة والحكومة هى الخلل الانسانى ، فإن الطبيعة تنتصر رغم ما فى انتصارها من مأزق مضحك نابع من التقاء لخطتين : الأولى هى قمة تحقق الحرية الانسانية فى لقاء الانسان بالانسان ، والثانية هى تجسيد القهر الانسانى فى لقاء الانسان بالقمع .

وإذا كان الشاعر القديم قد ألف مس الضر من كثرة التعود عليه ، فإن الانسان المصرى المعاصر تعود إنهدام المساكن على من فيها وتشريد من بقى منهم على قيد الحياة حتى ألف هذه الظاهرة ولم تعد تثير الدهشة ، بل وربما تثير الضحك الممتزج بالدموع كما فى قصة « فى العراء » .

انهدم البيت على من فيه بعد أن فعل السائق مع زوجته كما يفعل الناس ونام راضيا عن نفسه وعن الدنيا وحمد الله وباس ظاهر يده.. انهدم البيت والزوجة فى الحمام تستحم . عارية كانت ومن عريها خجلى . أما الناس الذين التفوا حول البيت المتهدم فقد طالعوا الجسد بابتسام خفى وتدافع الاولاد بالاكتاف وشبوا على أقدامهم ليتمكنوا من الرؤية . أما السائق المنكوب فى بيته وزوجته فكان له همسه الخاص :

ألملم أطراف الملاءة على صدرها المبعثر ، وحول البطن وعلى الفخذين وأمد يدى إلى رجل المطافى ليلمسها بذراعه على صدره ، ثم أنزل أنا بظهرى ، جاعلا أطراف الجلباب بين أسنانى مبعدا نظرى عن وجوه الناس (١٤) .

إن الضحك في القصة ينبع من نسيان الهم الرئيسي والانشغال بهموم ثانوية . الناس يهتمون برؤية الزوجة العارية ، والزوجة تسعى إلى مداراة عريها ، والزوج مهموم بنظرات الناس وعرى الزوجة . وهكذا يبتعد عن الهم الذى ينبغى أن يكون رئيسيا . لماذا ؟ لأنه أصبح معتادا . وهى كارثة أن يصبح معتادا ، لكنها كارثة لاتخلو من الضحك الممتزج بدموع العجز واليأس والحيرة .

* * *

ويرتفع الجنس إلى مستوى الرمز الشامل فى قصتين من أجمل قصص يوسف أبوريّة هى : **السقوط على الأرض ، والملاك** .

فى السقوط على الأرض .. « تأمل كلمتي : السقوط – الأرض » تتحقق الخطيئة التى تستوجب اللفتة والطرد كتلك الخطيئة القديمة لآدم وحواء فى اكتشافهما الذى تم بمبادرة من حواء ، والأدب هو الأدب فى عجزه وشيخوخته . والخائنان ، ربما دون أن يدريا ، راغبان فى التحرر من سيطرة الاب مثلما يرغب الأنسان فى التحرر من كل معوقات حريته . ورغم بعض الجزئيات الواقعية فى القصة ، كالمغامرات الجنسية التى يتداولها أصدقاء البطل ومغامراته هو مع الحيوان قبل ان يكتشف انسانيته ، فإن الاطار العام للقصة يستعين بالواقع إلى ماوراء المحكى . وهو مايكسب القصة تأثيرها المقترب من قصة الطرد من الجنة والسقوط على الأرض .

أما قصة « الملاك » فهى رحلة جنسية لفتاة جميلة – رحلة هى مزيج من الواقع والخيال ، شهوة الاخصاب والعجز عن الاخصاب ، الجمال المتألق والجمال المدان ، الخوف من الجنس والمتاجرة بالجنس . ولن تصدم كثيرا اذا شعرت فى ثنايا القصة انها رحلة وطن فرط فيه المحبون مكتفين بالحب حينا والسخرية أحيانا والعجز عن التواصل دائما لانقاذه ممايفعل به الأغراب المستغلون المتوحشون .

سوف تجد الجنس واضحا فى ثلاثة أرباع قصص المجموعتين ، ولكنه جنس لايخلو من الاستفزاز والقبح . فإذا كان قارىء هاتين المجموعتين من المتطهرين الذين ينقض وضوءهم ظل الكلب فسوف يشيح بوجهه مستعيذا . أما الذى يستفزه الأمر ويتساءل : أهذا هو الجنس ؟! فسوف تكون الاجابة بالضرورة هى : هذا هو الموجود ومالاينبغى أن يكون . هذا هو الموجود لأنه إنعكاس واقع وتعبير صريح عندنا ولاينبغى أن يكون فى الواقع الآخر الذى ننشده .

كيفما تعيشون .. يكون الجنس الذى تمارسون .

وهذه هى المسألة باختصار .

....

□ **هوامـــش :**

(١) الضحى العالى : طفل الطين ١٣ – ١٤
(٢) عكس الريح : وسوسة ١٨
(٣) الضحى العالى : عباءة الليل ١١٦
(٤) نفسه : ١١٨
(٥) الضحى العالى : الضيف ٤٠
(٦) الضحى العالى : المحاولة ٤٧
(٧) الضحى العالى : الصبى والعانس ٢٧
(٨) نفسه : ٢٦
(٩) نفسه : ٢٤
(١٠) نفسه : ٢٦
(١١) عكس الريح : السجين ٦٩
(١٢) ٧١
(١٣) نفسه : ٧٣
(١٤) عكس الريح : فى العراء ٨٣
(*) الضحى العالى : دار شهدى للنشر ، ط ١ ، يناير ١٩٨٥
عكس الريح : مختارات فصول ، العدد ٤١ ، يونيو ١٩٨٧

معنى العلمانية

اسماعيل المهدوى

أصل الكلمة

العلمانية اتجاه واضح وبسيط ومتواضع . ومع ذلك ، تراكمت عليه تخليطات وتجهيلات المتعصبين ، بحيث اتخذ معاني غريبة ومختلفة . وأهم هذه المعانى التخليطية ، اثنان لايتفقان ! أما الأول ، فيجعل العلمانية مرادفة للاتجاه اللاديني . وأما الثانى ، فينسب العلمانية إلى النظم المدنية أو العسكرية الملتزمة بالاتجاه الدينى التزاما واضحا ، لكن يختلف بدرجة أو بأخرى عن تصورات الدينيين المتطرفين . ولكن نبين أن العلمانية تتعارض مع الاتجاه اللاديني ، بقدر تعارضها مع الاتجاه الدينى المدنى أو العسكرى الذى لا يحكمه رجال الدين ، نبدأ بالتعرف على أصل هذه الكلمة وعلى معانيها الصحيحة .

والكلمة فى العربية ، هى مجرد ترجمة حديثة لكلمة Sécularisme أو Laïcisme . ولهذا يجب تحديد معنى أو معانى الكلمة من واقع اشتقاقاتها واستعمالاتها التاريخية فى البلاد الاوروبية ، وليس من واقع اشتقاقاتها أو استعمالاتها المترجمة فى العربية بدون أساس تاريخى عربى .

ومع ذلك ، فلا مانع من أن نبدأ بالاشارة إلى أن المجمع اللغوى فى مصر ، يقول إن كلمة « العلماينة » تقرأ بفتح العين لا بكسرها ، لأنها مشتقة من كلمة « العالم » لا من كلمة « العلم » . وهذا صحيح ، من حيث الأصل الذى يعبر عن الدنيا أو الدنيوية فى مقابل الدين . ومن هذه الناحية ، فقد كانت الترجمة غير موفقة ، لأن كلمة « دنيوى » أكثر تعبيرا عن النقيض الذى يقابل كلمة « دينى » . لكن واضح أن من اصطنعوا هذه الترجمة العربية ، حاولوا أن يدمجوا فيها معنى العلم ، لأن العملانية ارتبطت فى أوروبا بظهور العلم التجريبى الحديث منفصلا عن اللاهوت . ومن هنا فإن « الخطأ » الشائع فى نطق الكلمة فى العربية ، كان يعبر عن موقف مقصود يحاول أن يجمع بين الدين والعلم الوضعى ، فى مقابل الدين واللاهوت .

أما فى اللغات الأوروبية – وهى الأهم لأنها هى التى وضعت الكلمة أصلا – فإن الكلمة الأولى **sécularisme** ترجع إلى كلمة **secular / séculier** المشتقة من الكلمة اللاتينى **saeculum** أى القرن . وكلمة القرن هذه (التى اشتقت منها أيضا كلمة **séculaire**) ، تشبه كلمة « القرون الأولى » فى التراث العربى القديم ، أى تعبر عن العصور القديمة أو النظام القديم السابق على الأديان . لكنهم يفسرونها بأنها تعبر عن الزمنى المؤقت أى الدنيوى ، فى مقابل الأبدى أو الدائم أى الدينى أو الإلهى . ومن هنا يستعملون بدلاً منها أحيانا كلمة **tempord** زمنى ، وكلمة **mundane/ du monde** دنيوى (أو **worldly**) ، فى مقابل كلمة دينى أو روحى . من ذلك مثلا قولهم المعروف : « للمسيحية سيفان : سيف روحى وسيف زمنى » – أى سيف الكنيسة وسيف الدولة . ومن ذلك تمييزهم بين السلطة الأعلى وهى السلطة الكنسية أى الدينية ، والسلطة أو الذراع الدنيوية أو العلمانية أى سلطة الدول التابعة للكنيسة . ولاحظ أن كلمة العلمانية فى مثل هذه التعبيرات لا تعبر عن اتجاه أو نظام ، ولكن تعبر عن صفة فرعية تخضع للنظام الدينى . ولهذا يكون الأصح ترجمتها بكلمة « دنيوية » . وهذا يتضح أكثر فى استخدام الكلمة فى تمييز الأشخاص العاديين **laïques** ، عن الأشخاص الكهنوتيين أو الكنسيين **ecclésiastiques** . فالمسألة هنا لا تتعلق باتجاه أو بنظام ، ولكن بصفة متابعة (مما نجده مثلا فى الفرق بين كلمة « رأس مال » وكلمة « رأسمالية ») . ثم هذا يتضح أكثر أيضا فى تقسيم طبقة الكهنة أو رجال الدين أنفسهم إلى نوعين : الكهنة الذين لاينتمون إلى نظام الرهبانية ولكن يعيشون حياتهم الدنيوية العادية ، ويسمون بالعربية الاكليروس العالمى [أى العلمانى أو الدنيوى] **clergé séculier** . والكهنة الذين يخضعون لنظام الرهبانية ، ويسمون بالعربية الاكليروس القانونى [أى النظام] **clergé réhulier** . وهذه الصفة تعنى رهبانى أو دينى بالمعنى الخاص **monastique, religieux** .

أما الكلمة الثانية التى تعبر عن صفة العمانية – وهى كلمة **laïque/ laic** – فمعناها الحرفى : « عامى » ، أى شخص عادى من العامة (وهى مشتقة من الكلمة اليونانية لاوس أى شعب) ، وذلك فى مقابل الكاهن أو الكنسى . وهى تشبه تقريبا كلمة دنيوى ساقط أو مدنس **profane** ، فى مقابل كلمة مقدس **sacré** . من ذلك كله ، نجد أن كلمة علمانى هى المقابل لكلمة دينى أولاهوتى بتفرعاتهما المختلفة . ومنها اشتقوا اسم العلمانية ، كاتجاه أو نظام دنيوى لا يعارض ولا يعادى الدين أو اللاهوت ، لأن أصل الكلمة يعبر عن صفة كانت ولا تزال تستعمل فى تقسيمات النظام الدينى نفسه .

■ النظام العلمانى ■

العلمانية كاتجاه ، تعنى إذن ببساطة عدم الاندراج فى النظام الدينى . وقد بدأت كنظام سياسى بعد القرن الثامن عشر فى فرنسا . وهى فى السياسة ، تعنى انفصال الدولة عن الدين . وهذا يعنى فى أوروبا عدم تبعية الدولة للكنيسة ، وعدم تبعية الكنيسة للدولة . أى باختصار ، عدم تدخل الدولة فى الشئون الدينية ، ومن ثم : عدم الالتزام دستوريا بدين رسمى ، وعدم تدريس الدين فى المدارس الحكومية ، وعدم الترويج للايمان الدينى حكوميا ، وعدم الانفاق حكوميا على الشئون الدينية ، إلخ . وكانت مقدمات أو بدايات الاتجاه العلمانى قد بدأت بعد تفاقم الصراع بين الملوك وبين السلطة الكنسية البابوية ، خصوصا قبيل عصر النهضة ، عندما زادت قدرات أجهزة الدولة المركزية بينما ضعفت قبضة الكنيسة وشبكاتها الاقطاعية على الدول والشعوب . ذلك أن الكنيسة كانت تحكم أوروبا وتفرض قراراتها « المقدسة » على الملوك والنبلاء والشعوب . ثم زاد استقلال الحكومات المركزية عن الكنيسة البابوية ، رغم استمرار الشعارات الدينية الرسمية التى كانت الحكومات تبرر بها زيادة سيطرتها على الكنائس المحلية . وبعد ظهور العلم الحديث المنفصل عن الدين وانتشار العقلانية ، ثم بعد

تضاعف النفور أو العداء الديمقراطى ضد الكنيسة المركزية والمحلية وضد نفوذها وثرواتها وتدخلاتها ، تفجر هذا النفور أو العداء بشكل خاص فى الثورة الفرنسية عام ١٧٩٢ . لكن بعد الثورة الفرنسية ، ظهر حل وسط يحافظ عمليا على الدين ، بدون أن يتخذ حكوميا سياسة المكافحة الصريحة ضد العقلانية واللادين والتحرر الفكرى . هذ الحل الوسط - الذى يفيد أيضا الكنائس المحلية من حيث يعفيها من سيطرة الدولة وتدخلاتها - هو العلمانية .

واضح من ذلك أن العلمانية تختلف عن الاتجاه اللادينى ، الذى يرفض الدين ويقوم رسميا بالترويج للأفكار العلمية والعقلانية اللادينية - رغم أن هذا الاتجاه اللادينى لايمنع المتدينين من ممارسة طقوسهم بدرجة أو بأخرى ، ولايستطيع أن يفرض عليهم التخلى عن معتقداتهم . لكن الحقيقة أن الفرق بين العلمانية والادين ، لايعنى مجرد الفرق بين موقف السلبية إزاء الدين وموقف الإيجابية فى رفض الدين . ذلك أن السلبية هنا لاتعنى أكثر من سلبية الحكومات الرسمية فى مجتمعات تقوم على أساس المؤسسات الخاصة وغير الحكومية ، وتتمتع فيها الكنائس بامكانيات تقليدية واسعة منذ مئات السنين ، ويشكل المتدينون فيها أغلبية السكان . فهذه السلبية تعنى إذن ببساطة عدم مشاركة الحكومة رسميا فى النشاطات الدينية التى تقوم بها الكنيسة والمؤسسات الأخرى ، رغم أن كل أو معظم رجال هذه الحكومة - وخصوصا كبار المسئولين - يكونون من المتدينين الذين يشاركون بصفتهم الشخصية فى النشاطات الدينية ! ولهذا نجد أن المسيحية نشيطة ومتزايدة فى كل الدول العلمانية ، وتمارس نشاطاتها الداخلية والخارجية دون تأثر بهذه العلمانية ، وتمارس نشاطاتها الداخلية والخارجية دون تأثر بهذه العلمانية السلبية ! وهذا واضح مثلا فى نشاط إرساليات المبشرين والرهبان الأوروبيين ، وفى المدارس الدينية الفرنسية التى تنتشر فى معظم بلاد العالم ، وفى النشاط الثقافى والإعلامى الذى تقوم به المؤسسات الدينية فى تلك البلاد ، وفى سيطرة الاتجاهات المسيحية أو التأليهية حتى على أقسام الفلسفة فى جامعاتها ، إلخ !. ويكفى للتعبير عن ذلك أن نعرف أن فرنسا - وهى أكثر وأقدم الدول الأوروبية علمانية - تعتبر رغم ذلك حامية الكاثوليكية فى العالم ! وفى بريطانيا ، كانوا ولايزالون يمنعون الاتجاهات اللادينية الصريحة حتى فى الجامعات . أما فى الولايات المتحدة الأمريكية ، فرغم أن دستورهم ينص على عدم تدريس الدين فى المدارس ، إلا أن السلطات كانت حتى الثلاثينات تمنع تدريس النظريات العلمية التى يرفضها الدين فى المدارس !

ومع ذلك ، فلا شك أن الأخذ بنظام العلمانية فى بلاد الغرب ارتبط بمضمون ديمقراطى حقق فى كثير منها درجة كبيرة مما يسمى « حرية العقل » ، أو ما يسميه الشاعر الانجليزى جون ميلتون « الحرية الفلسفية » . ذلك أنه أتاح فى بعض هذه البلاد حقوق التعبير عن الفكر الحر والفكر اللادينى خارج برامج التعليم ، كما أنه أدى عمليا إلى خفض درجة التدين من حيث عدم اعتماد الدين رسميا وهذا هو الفرق بين علمانية الغرب ، والعلمانية التى أعلنها فى تركيا مثلا نظام كمال أتاتورك عام ١٩٢٢ . فعلمانية الغرب كانت أساسا نتيجة حركة ثقافية وسياسية واقتصادية ضد السلطة الكنسية ، ثم تحولت إلى نظام سياسى ذى مضمون ديمقراطى . أما نظام كمال أتاتورك ، فكان موجها ضد « الخلافة الاسلامية » (أى ضد مسئوليات الامبراطورية العثمانية) ، وضد بعض الطرق الصوفية ذات النفوذ التى كانت تشارك فى السلطة . ولم يكن نظام أتاتورك يعبر بأى درجة عن اتجاه ضد رجال الدين الاسلامى . ولهذا اقتصرت علمانيته على بعض الإجراءات فى أعلى السلطة ، ولم تنزل إلى صفوف الشعب ، ولم تتخذ مضمونا ديمقراطيا ، ولم ترتبط بحركة تحرر فكرى أو بموقف يرفض الاسلام . ومن ناحية أخرى ، وصل تعسف أتاتورك إلى درجة فرض الأبجدية اللاتينية بدلا من الأبجدية العربية ، لمنع الأجيال الجديدة من المثقفين من استرجاع وتأمل التراث

العثمانى وخرافاته الدينية . وكانت النتيجة هى رجوع التعصب الدينى على المستوى الشعبى بعد فترة محدودة ! فالعلمانية ليست مجرد شعار حتى إذا اعتمد رسميا . لكن العلمانية محصلة صراع فكرى ديمقراطى وبديل سلبى للاتجاه اللادينى . ومعنى ذلك أن العالم الاسلامى الذى لم يُسمح فيه بأى نشاط لادينى منذ العصور القديمة حتى اليوم ، لا يمكن أن يظهر فيه اتجاه علمانى حقاً . ومن هنا ، فمن الغريب أن نقرأ مثلا (انظر الأهرام ١ / ١١ / ١٩٨٨) عن اعتراض بعض الجماعات الإسلامية على فكرة « علمانية الدولة » التى نص عليها دستور منظمة التحرير الفلسطينية ، وكأنها تعنى العلمانية بالمعنى المعروف فى الغرب ! لكن الحقيقة أن كلمة « العلمانية » تستعمل هنا – كما تستعمل أحيانا فى العالم الاسلامى – بمعنى يشبه ماكان يسمى فى الغرب منذ أواخر العصور الوسطى باسم « التسامح الدينى » **Tolériance** .

وحتى التسامح الدينى ، يمكن أن يُفهم فقط بمعنى اتجاه التسامح إزاء الأديان الأخرى (المسماة بالسماوية) ، ويمكن أن يُفهم بمعنى آخر ، هو اتجاه التسامح إزاء الاجتهادات والاختلافات الدينية المتحررة أيضا . والتسامح الدينى بهذا المعنى الثانى – أى اتجاه التسامح شبه العقلانى – بدأ فى غرب أوروبا منذ القرن السابع عشر ، ثم ظهر فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى بروسيا ثم فى روسيا القيصرية وغيرهما من الدول الأوروبية التى لم تشملها موجة العلمانية مبكرا ، والتى تخلفت من ثم عن ركب دول غرب أوروبا التى سبقت إلى التحرر الفكرى . أما فى العالم الاسلامى ، فلم يظهر هذا النوع الثانى من التسامح إلا منذ القرن الماضى ، بعد الغزوات الفرنسية الانجليزية . وانتهى مع بدء انحسار الثقافة الغربية بتأثير النظم العسكرية والدهمائية فى المنطقة .

المنهج العلمانى

إذا كان النظام العلمانى يعنى فى السياسة انفصال الدولة عن الدين كبديل سلبى لإتجاه اللادين ، فالعلمانية فى التفكير أو فى منهج البحث تعنى عدم الارتباط بالمسائل أو الشئون الدينية ، كبديل جزئى للعقلانية الشاملة أو العلمية الشاملة أى اللادينية . وبهذا المعنى ، لم تكن العلمانية تشكل مذهبا أو نظاما فكريا ، ولكن مجرد موقف جزئى محدود فى مجالات التفكير أو العلم غير المرتبطة بالتخصصات الدينية ، كالفلك والفيزياء ، إلخ . فهذه إذن مجرد صفة لرعية أشبه بصفة الكاهن أو القسيس الذى يسمى علمانيا أو عالميا لمجرد أنه يعيش حياة عادية غير رهبانية . بل إنها بالتحديد مأخوذة من هذه الصفة الكنسية ، لأن علماء القرنين الخامس عشر والسادس عشر (وربما كثيرين من علماء القرن السابع عشر أيضا) كانوا يدرسون فى معاهد أو جامعات لاهوتية ، وبعضهم يتخرج منها إلى وظائف كهنوتية يمارس من خلالها أبحاثه أو كتاباته العلمية المستقلة عن نصوص الدين ! وأوضح مثال على ذلك ، كوبر نيكوس (١٤٧٣ – ١٥٤٣ م) صاحب نظرية دوران الأرض حول الشمس والذى أعدم حرقا بسبب هذه النظرية . فقد كان كوبر نيكوس كاهنا قانونيا (أى رهبانيا) فى كتدرائية فراونبرج ، بينما كان عمه أسقفا ! ولهذا أهدى كتابه الذى أحرق عليه ، إلى البابا بولس الثالث ، باعتباره اجتهادا مستقلا لاعلاقة له بنصوص الدين ! وهكذا أيضا كبلر (١٥٧١ – ١٦٣٠ م) الذى درس فى مدارس دينية رهبانية ، وكان مسيحيا مؤمنا . وغيرهما كثيرون . ذلك أنه لم يبدأ إنشاء الجمعيات العلمية المستقلة ثم المعاهد العلمية المستقلة ، إلا منذ القرن السابع عشر . من ذلك مثلا « الجمعية الملكية » للعلوم فى بريطانيا التى كونها عام ١٦٤٥ بعض أتباع الفيلسوف التجريبى فرنسيس بيكون ، والتى قررت منذ البدء « استبعاد اللاهوت والسياسة من مناقشاتها » . ثم « أكاديمية العلوم الفرنسية » التى كونها بعض الفلاسفة ومنهم ديكارت وباسكال وجاسندى – ولكن لم تعقد أول اجتماعاتها إلا فى ديسمبر ١٦٦٦ ، حيث قررت التخصص تماما فى الدراسات العلمية . ثم « أكاديمية

برلين » التى أسسها الفيلسوف ليبنتز عام ١٧٠٠ ، للتركيز على « الوقائع الموضوعية » . وهذه مجرد أمثلة للمرافق العلمية التى بدأت ، ثم أنشأت أو ارتبطت بها ، معاهد علمانية مستقلة أو برامج علمانية خاصة فى الجامعات الدينية . وكانت ولاتزال صفة « علمانية » secular ، تستخدم فى مثل هذه السياقات العلمية بمعنى : ماهو واقع تجريبيا أو ماهو كائن - matter - of fact . أى بمايرادف تقريبا معنى كلمة « وضعى » positive التى انتشرت فى القرن التاسع عشر . فوضعية أو جست كونت ، كانت تعبر عن سيادة الاتجاه العلمانى فى الفلسفة والعلم ، كبديل عن العقلانية اللادينية والثورية الاجتماعية التى سيطرت على فلاسفة وعلماء التنوير فى القرن الثامن عشر فى فرنسا ، ولكن أيضا كبديل للاتجاه الدينى والفلسفى التقليدى فى العلوم . وهذه الوضعية العلمانية ، تختلف طبعاً عن الوضعية الفلسفية المعاصرة التى روّج لها الاستعمار الأنجلوأمريكى والتى هى اتجاه سفسطائى تشكيكى ضد الموضوعية العلمية وضد حتمية القوانين العلمية .

من ذلك يتضح لنا أن المنهج العلمانى ، انتشر أصلا كاتجاه مستقل عن الدين ، فى العلوم الطبيعية التجريبية التى لايمكن أن تتقدم فى أحضان الدين . وحتى فى العصور الوسطى الاسلامية والمسيحية ، كانوا يقسمون العلوم إلى نوعين (نجدهما حتى عند الغزالى وفى مقدمة ابن خلدون) : « العلوم الدينية » أو « الشرعية » و « العلوم العقلية » أو « الفلسفية » — كالعلوم الرياضية والطب . لكن كان هذا فى الحقيقة مجرد تقسيم شكلى قديم يسرى بالقصور الذاتى . ذلك أن التحكم الدينى واللاهوتى كان يفرض نفسه على كل التصورات والأفكار والمواقف ، التى لم يكن مسموحاً لها بمجرد الاستقلال السلبى والجزئى . ثم فى أواخر العصور الوسطى وبداية عصر النهضة ، بدأت تظهر مقدمات المنهج العلمانى من خلال اتجاه أو نزعة تسمى « النزعة الانسانية » Humanism — كما نجدها مثلا عند فرنسيسكو بترارك الايطالى (١٣٠٤ — ١٣٧٤م) ، وإيزاموس الهولندى (١٤٦٩ — ١٥٣٦م) ، وغيرهما . وكان المقصود بهذا الاسم ، الاهتمام بالناسوت أو الانسان والاستقلال عند اللاهوت أو الدين .

وكانت الحركة الانسانية فى بدايتها ذات اتجاه مسيحى ، ولكن منفصل عن اللاهوت وعن التفكير الاسكولائى / المدرسى وتقاليد العصور الوسطى . ثم اتجهت بعد ذلك إلى الانفصال عن المسيحية ، كما نجد فى « إنسانية » فولتير (١٦٩٤ — ١٧٧٨م) وجوته (١٧٤٩ — ١٨٣٢م) . وفى هذا أصبح معناها تغليب مصالح الانسان على تعاليم الدين ، أو الاهتمام بالأرض بدلا من الاهتمام بالسماء . وفى عصر جوته ، عبر هيجل عن ذلك بقوله : إن العقل عصر النهضة وفى العصر الحديث (إذ ذاك) ، لم يعد ينظر إلى العالم على أنه حقيقة سفلى أو دنيا ، ولكن على أنه « واقع » أو « وجود قائم » ، ومن ثم اتجه إلى الاهتمام باكتشاف أسرار الطبيعة والانسان . وهنا تداخلت النزعة الانسانية مع الاتجاه العلمانى .

وبهذا المعنى للعلمانية ، نجد أنه حتى الفلاسفة والعلماء الفرنسيين اللادينيين الذين كتبوا الانسيكلوبيديا/ الموسوعة الفرنسية فى عهد الملكية فى القرن الثامن عشر ، التزموا بأن يقدموا فيها معارف علمانية ، جعلوها فى مقابل التبريرات الدينية التى لم يكونوا يستطيعون مهاجمتها بشكل مباشر . وفى هذا العمل الفكرى الكبير ، كانت سلبية العلمانية موقفا اضطراريا . ونفس هذا الموقف الاضرارى ، استخدمه عديد من اللادينيين بعد ذلك . من هؤلاء مثلا الفيلسوف الروسى تشيرنيشفسكى فى القرن التاسع عشر ، الذى قال إن الفرق بين « العلم العلمانى » أو « العلم الدنيوى » وبين مايسميه « الدين المنزّل » ، هو أن العلم العلمانى لايتعامل مع « الحقائق العظيمة » و « السامية » التى يتعامل معها الدين ، ولكنه يتناول

الطبيعة المادية والانسان الأرضى !

ومثل هذا الموقف التوبيى الاضرارى ، هو الذى أعطى كلمة « علمانية » بعض المعانى المعارضة للدين بدرجة أو بأخرى . ومن ذلك مثلا ، أن دائرة المعارف الأمريكية تشير إلى مايسمى « فرقة العلمانيين » Secularists فى بريطانيا وأمريكا ، فتقول إنها فرقة من « الشكاكين » Sceptics (بمعنى شبه الملحدين !) ، وتدعو إلى أن يهتم الانسان فقط بواجبات وشئون هذا العالم . وفى انجلترا مثلا ، ظهر فى عام ١٨٤٦ مايسمى « لائحة العلمانية » التى أعلنها جورج جاكوب هوليوك Holyoake . وهى تدعو إلى مبادىء الأخلاق الطبيعية المستقلة عن الأديان ، وكذلك إلى حرية الفكر وحق الاختلاف فى الرأى فى كل موضوعات الفكر ، وحق مناقشة كل المسائل ، بما فى ذلك الموضوعات الدينية صحيح أنها تعلن أنها لاتحارب المسيحية ، وأنها تقول فقط بأن الحق العلمانى مستقل عن المسيحية . لكن واضح طبعا أن الحقوق والحريات التى تدعو إليها ، لا بد أن تؤدى بدرجة أو بأخرى إلى الوقوف ضد المسيحية . وهذا يدخل فى المضمون الديمقراطى للعلمانية كنظام سياسى .

أنواع النظام الدينى غير العلمانى

المقابل التاريخى للعلمانية كنظام سياسى ، هو النظام الدينى . ولا يكتمل توضيح معنى أحدهما بدون توضيح معنى الآخر .

فالنظام الدينى كنظام سياسى ، هو نظام الحكم أو نظام الدولة الذى يلتزم بالدفاع عن الدين ، أى بما يسمى بالتعبير القديم : « حراسة الدين » . والالتزام بالدفاع عن الدين ، يكون بالإعلان العملى حكوميا عن الدين الرسمى (حتى لولم يعلن ذلك فى الدستور إن وجد دستور) ، وبالالتزام العملى حكوميا بمبادىء هذا الدين (بغض النظر عن أى اختلافات مع المتطرفين أو رجال الدين المتخصصين أو الفرق الدينية المختلفة) . وهذا واضح تماما فى الحديث الوارد فى صحيح البخارى : « لاتنازع الأمر أهله [والأمر يعنى الحكم الاسلامى] ، إلا أن تروا كفرا بُواحاً عندكم من الله فيه برهان » (صحيح البخارى طبعة عيسى الحلبى ، الجزء الرابع ص ٢٢٢ ، فى « باب الفتن ») . فالتزام الحكام بالدفاع عن الدين أو بحراسة الدين ، يكون إذن مجرد موقف عملى واضح لا يحتاج إلى استدلال أو استقصاء . وإنما يكفى فيه أن ترتبط الحكومة بدين علنى رسمى تلتزم به أمام الناس ، وتدعو إليه وتمنع الدعاية المضادة له . ولا يهم بعد ذلك أن تكون هذه الحكومة مثل حكومة إمام اليمن السعيد حتى الستينات ، حكومة تهتم بالمظاهر العصرية .

وفى مصر الحاضرة مثلا ، تنص المادة الثانية من الدستور على أن دين الدولة الرسمى هو الاسلام ، فضلا عن أن جزءا كبيرا من القوانين المصرية مستمد رسميا من نصوص الشريعة الاسلامية ، كما أن القانون المصرى يعاقب على أى عبارة تسىء إلى الدين حتى لو كانت صحيحة . وتلتزم كل وسائل التعليم والتثقيف والاعلام والنشر الحكومية بالترويج للدين والدفاع عنه . وحتى لو فعلت أقل من ذلك كثيرا ، فإن هذا لاينفى عنها وظيفة الدفاع الرسمى عن الدين أو حراسة الدين . ففى العهد الملكى مثلا ، لم يكن الدستور ينص على دين رسمى ، وكانت القوانين المستمدة من نصوص الشريعة الاسلامية أقل ، وكان الطابع الدينى لوسائل التعليم والتثقيف والاعلام والنشر الحكومية أقل كثيرا (مثلا مادة الدين فى المدارس لم يكن يمتحن فيها فى آخر العام) بل وكان من الممكن أحيانا السماح ببعض الأفكار والتعبيرات العقلانية الحرة التى لاتجاهر بالهجوم على الدين . ومع ذلك ، فقد كان النظام الملكى نظاما إسلاميا يحرس الاسلام ويدافع عنه ، ويقدم للمحاكمة حتى من يشكك فى التصورات الاسلامية عن العرب القدماء كما فعل طه حسين . ذلك أن العالم الاسلامى استمر منذ بداية تاريخه حتى اليوم ، يلتزم بالدين بطريقة أو بأخرى ، ولا يعرف معنى العلمانية — ناهيك عن

العقلانية اللادينية . وإنما تنشأ المشاكل فى تحديد هذا الموضوع ، من أن النظام الدينى فى أى مكان له أنواع متعددة ، كما أن القوى الدينية فى أى مكان هى قوى متعددة ومختلفة فى تصوراتها الدينية (إلى درجة تفجير الحروب الدينية الداخلية كما يحدث فى العالم الاسلامى حتى اليوم ، وكما كان يحدث فى أوروبا فى العصور الوسطى) .

فالنظام الدينى ينقسم أولا إلى أنواع : من حيث درجة التخلف أو درجة العصرية ، ومن حيث درجة التزمت والسلفية أو درجة الاجتهاد والتحديث ، إلخ . وينقسم ثانياً إلى أنواع : من حيث درجة التعصب أو درجة التسامح الدينى **Tolérance** الذى سبق ذكره . لكن الأهم والأوضح ، أنه ينقسم ثالثا إلى نوعين رئيسيين ، وذلك من حيث نوعية رجال الحكم المباشر . فالنظام الدينى قد يكون تحت حكم مدنى أو عسكرى غير كهنوتى أو غير فقهى ، أى أن يكون حكامه المباشرون غير متخصصين فى الدين . وقد يكون تحت حكم كهنوتى أو فقهى ، أى تحت حكم رجال الدين مباشرة (مثل نظام الخمينى فى العصر الحاضر) . وهذا النظام الدينى الكهنوتى ، يسمى فى اللغات الأوروبية باسم النظام الثيوقراطى أو الإلهى **théocratique** . ولاحظ أن كلمة « كهنوتى » هنا ، تعنى رجال الدين بشكل عام . لكن كلمة « كهنة » مرفوضة فى الاسلام ، لأنها ترتبط بالمعنى الذى كان سائدا فى الجزيرة العربية القديمة . فهى لم تكن تستعمل هناك بمعنى كهنة الأديان ، ولكن بمعنى الكهنة المتنبئين الذين كانوا ينسبون إلى الاتصال بالجن والشياطين (انظر مثلا ابن هشام وكذلك البخارى) . والمهم أن هذا التقسيم ، هو الذى يحتاج إلى وقفة استيضاح .

فالحكم الكهنوتى المباشر أو حكم رجال الدين ، بدأ فى بعض الأسرات الفرعونية الأولى فى مصر القديمة . لكن الكهنوت الفرعونى القديم اكتشف بعد ذلك ، أن من الأفضل له أن يضع فى الصدارة أو فى الواجهة حكاما مدنيين أو عسكريين غير كهنوتيين ، يفرض من خلالهم طاغوته الدينى الشامل . وبذلك ، فإن الكهنوت الفرعونى بأجهزته ومرافقه وشبكاته الواسعة (بل ومستعمراته المنتشرة فى الصحارى وفى مجاهل البلاد) ، كان يشكل السلطة الحقيقية وراء وفى جوف الدولة التى كانت تتكون من أشخاص غير كهنوتيين . واستمر هذا الوضع رسميا حتى العصر المسيحى (بل واستمر بطريقة سرية محدودة ولكن فعالة من وراء ظهر الدولة الاسلامية حتى الحملة الفرنسية على مصر منذ قرنين !) . هذا إذن مثال من أمثلة النظام الدينى — بل الطاغوت الدينى — الذى يستخدم حكاما من غير رجال الدين .

وفى التاريخ الاسرائيلى فى الشام ، كان الحكم قبل القرن الحادى عشر قبل الميلاد ، يسمى « حكم الأنبياء » أو « حكم الكهنة » ، أى كان حكما ثيوقراطيا . ثم بناء على الضغط الشعبى ، بدأ ماتسميه النصوص الدينية باسم « حكم الملوك » . وكان أولهم شاول **Saul** ، وثانيهم داود ، ثم ابنه سليمان . وشاول هذا يعتبر فى نصوص العهد القديم « مسيحا » أى ممسوحا من رئيس الكهنة بالزيت المقدس لتكريسه ملكا . وهكذا كان داود وسليمان ، اللذان يعتبران من « ملوك » ومن « أنبياء » العهد القديم ! لكن الثلاثة لم يتولوا وظائف الكهانة المتخصصة ، ومن ثم قيل فى التاريخ القديم إنهم جاؤوا بعد نهاية « حلم الكهنة » . وقد كان هذا أوضح بالنسبة لخفائهم الذين لم يعتبروا أنبياء . إنما المهم أن نلاحظ هنا أن الحكم الدينى يمكن أن يكون حكما كهنوتيا (ثيوقراطيا) مباشرا ، ويمكن أن يكون حكما دينيا غير كهنوتى ، حتى لو تولاه شخص يسمى « نبيا » لكن لا يتخصص فى الوظيفة الدينية . واستمر بعد ذلك « حكم الملوك » عدة قرون ، فى مملكة اسرائيل وفى مملكة يهوذا . وبعد مرحلة سقوط الدولة ، رجع مايسمى فى التاريخ أيضا « حكم الكهنة » ، وذلك فى عهد المكابيين ضد الامبراطورية اليونانية فى القرن الثانى

قبل الميلاد .

ولننظر الآن فى العصر المسيحى ، الذى كان معظم العالم المسيحى يُحكم فيه حكما دينيا غير كهنوتى . فالكنيسة الشرقية التى كان مركزها فى القسطنطينية ، كانت تسير فى ذلك وفهم النظام القديم للاستخدام الدينى والتكريس الدينى للملوك أو الأباطرة ، فى دولة موحدة . أما الكنيسة الغربية أو الكاثوليكية ، فكانت تفرض نظاما دينيا أشد صرامة ، لأنها تولت مركز الحكم بعد انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية وسقوط الحكومة المركزية فى روما ، ومن ثم قامت بمهمة السيطرة على مجموعة من الدول الأقليمية الاقطاعية التى حلت فى أوروبا محل الدولة الرومانية الموحدة . صحيح أن السلطة البابوية الكاثوليكية ، لم تكن تمارس الحكم الكهنوتى المباشر إلا فى روما أو غيرها من مناطق ايطاليا التى كانت تتمركز فيها . لكنها كانت تشكل دولة كهنوتية مركزية عليا فوق الدول الاقليمية الاوروبية ، التى كانت تشكل نظما دينية عسكرية أو مدنية أو غير كهنوتية .

ومن أغرب أنواع التخليط السفسطائى بل والجهالة ، أن بعض الاسلاميين اعتبروا هذه الثنائية الخاضعة للدين والمستخدمة منذ عصور الفراعنة فى كل الأديان ، ثنائية « علمانية » أى انفصالا للدولة عن الدين !! بل حاول بعضهم أن يبرر ثنائية تقسيم العمل الدينى (أى ثنائية الكهنة والملوك الذين يخضعون للكهنة) ، بربطها بالمثل القديم الذى قاله المسيح : « اعط مالقيصر لقيصر ، ومالله لله » !! وقد تناولت هذا الموضوع من قبل فى إحدى فقرات باب « لقطات ثقافية » . لكن يمكن أن أضيف هنا ، أن ماقاله المسيح كان يتعلق بالرومان فى عصر الوثنية ، ومن ثم كان يعبر عن الثنائية بين دينين هما : الوثنية والتأليهية . فكيف نقلب هذه الثنائية إلى ثنائية الدولة والدين ، أو بين الملك ورئيس الكهنة ، بينما الكهنوت المسيحى استمر – باسم المسيح – يحكم الملوك وأمراء الاقطاع والشعوب خمسة عشر قرنا قبل أن تظهر

العلمانية فى العصر الحديث ؟!

لقد أوضح مؤرخو العصور الوسطى ، أن مايسمى « الكرسى المقدس » ، كان يشكل نظاما أصبح يسمى باسم « المملكة البابوية » **da monarchie pontificale** وهذه المملكة كانت تتكون من مالية ضخمة وهرم من الموظفين وحكومة مركزية يرأسها حاكم مطلق السلطة هو البابا ، ويحكم بها شبكات هائلة من الكهنة والخدم ، يحكم من خلالهم الدول والشعوب . وكانت المملكة البابوية تتدخل حتى فى الحياة الشخصية للملوك والأمراء . وكان لها مبعوثون إلى مختلف الجهات يتمتعون بسلطات مطلقة . وكانت المملكة البابوية تعين الاساقفة المحليين الذين يتصرفون فى الشئون الدينية المحلية . وكانت تفرض ضرائب دينية ، تضاف إلى ماتحصل عليه من ضرائب من حصيلة الجبايات المالية التى تجبيها الكنائس المحلية (لدرجة أن بعض حركات التمرد الدينى بدأت بالتمرد ضد الحقوق الضريبية للسلطة البابوية !) . وكانت تختص باعتماد الطوائف الرهبانية المسموح بها ، أى الحركات أو النظم الدينية ذات الشبكات الواسعة (مثل الفرنسيسكان والدومينيكان والجزويت ، إلخ) . وكان الكهنة الذين تحكمهم السلطة البابوية ، يتدخلون فى كل شىء ، ويتولون حتى تسجيل الأحوال المدنية ، أى الميلاد والزواج والوفاة . كما كانوا يقومون بدور القضاء فى مختلف النزاعات . وحتى بعد أن ظهرت محاكم محلية ، كان الناس يفضلون المحاكم الكهنوتية التى كانت تسمى **officialités** أى المحاكم الأسقفية ! ومن ناحية أخرى ، كانت الكهنوت الكنسى يتولى إنشاء بعض المستشفيات تبع الأديرة ، ويتولى إنشاء وتشغيل كل مرافق التعليم الذى كان فى مجموعه تعليما دينيا . وكان قرار الحرمان الكنسى **excommunication** ضد أى مسيحى (حتى لو كان ملكا) ، يعنى الموت المدنى ، وهذا فضلا عن « محاكم التفتيش » التى كان يديرها المركز البابوى بسلطات مطلقة فى كل بلاد أوروبا ، بحجة مكافحة الهرطقة أو الاجتهادات الدينية ، وليس

فقط مكافحة العقلانية . وكانت السجون الكنسية المركزية والمحلية منتشرة فى كل البلاد . لكن فى الحالات التى يتقرر فيها الاعدام حرقا ، كانت المحكمة تسلم المحكوم عليه إلى السلطة المحلية (التى كانت تسمى « الذراع الدنيوية » أو « الذراع العلمانية » bras séculier) لتنفيذ حرقه ! وكانت الشبكات الكهنوتية المركزية والمحلية تحرك الكثير من الاضطرابات والفتن بل والثورات ، لاحراج أى حكومة يكون من المطلوب اسقاطها دون تدخل علنى . أما الحملات الصليبية على الشرق ، وكذلك الحملات الصليبية الأخرى داخل أوروبا ، فكانت نتيجة دعوات علنية للجهاد المقدس يطلقها البابا ويستجيب لها الجميع .

وعندما انتشرت ضد السلطة البابوية فى القرن السادس عشر ، الحركة المسماه بحركة الاصلاح الدينى أو البروتستانتية – على يد مارتن لوثر وجان كالفن وغيرهما – كانت أشد فى التعصب الدينى من السلطة الكاثوليكية ! والحقيقة أن البروتستانتية ظهرت أصلا لمحاولة إجهاض حركة النهضة والانبعاث العقلانى ، التى فرضت نفسها منذ القرن الخامس عشر . وهذا هو سبب مناداة البروتستانتية بالكنيسة القومية التى لا تخضع للسلطة المركزية البابوية فى روما . فقد كانت تريد بذلك تصفية التناقض بين الكنيسة المحلية والدولة المحلية ، لتكوين كنائس قومية قوية تحكم تحت شعارات وشكليات دينية أصولية قديمة ! ولهذا ، كانت من حيث مواقفها الدينية أشد عداء لموجات الفنون والعلوم والثقافات الفكرية الجديدة . بل وكانت البروتستانت أكثر من محاكم التفتيش نشاطا ضد المفكرين وضد الناس العاديين ! وقد اتضح ذلك فى مواقفهم المسعورة ضد أفكار وأتباع كوبرنيكوس الذى أعدمته السلطة الكاثوليكية ، وفى مواقفهم حتى ضد الأيقونات والفنون الكنسية . وفى مدينة جنيف – حيث أقام جان كالفين حكومة دينية كهنوتية مباشرة (أى ثيوقراطية) عام ١٥٤١ م – فرضت حكومته طغيانا دينيا تجهيليا يهديد العداء للديمقراطية وللثقافة ، فضلا عن أنه قام بإعدام الطبيب المسيحى الاسبانى سيرفيتوس **Servetus** عام ١٥٥٣ م فى محرقة عامة بتهمة الهرطقة ، رغم أنه كان صاحب اكتشافات طبية جديدة .

العلمانيــة والاســلام

قلنا ان النظام العلمانى هو نظام انفصال الدين عن الدولة ، وان النظام اللادينى هو نظام مكافحة الدين أو الدعوة الى اللا دين . وقلنا ان النظام الدينى كمقابل للنظام العلمانى (وليس فقط للنظام اللا دينى) ، يتكون من نوعين ، هما : النظام الدينى بالمعنى الخاص ، أى النظام الكهنوتى أو الفقهى أو الثيوقراطى أو حكم رجال الدين . والنظام الدينى بالمعنى العام ، أى النظام الذى يتولى فيه الحكم مدنيون أو عسكريون ليسوا من رجال الدين المتخصصين ، ولكنهم ملتزمون عمليات « بحراسة الدين » . وسواء كانت سلطة الدولة ذات النظام الدينى العام أضعف من سلطة رجال الدين بحيث تخضع لهم (كما كان الحال فى مصر الفرعونية وفى أوروبا فى العصور الوسطى وفى عصور المماليك فى مصر) ، أو كانت أقوى منهم بحيث تستطيع استخدامهم دنيويا رغم خضوعها لتعاليمهم الدينية ، فان هذا لا يغير من الطابع الدينى للنظام . فالمهم هو ارتباط أو عدم ارتباط الدولة بالدين .

يقول الدكتور جمال الدين محمود (الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الاسلامية) فى أهرام ١٩٨٨/٩/٥ ، « إن الدولة الدينية (يقصد الدينية بالمعنى الخاص أى دولة رجال الدين مثل نظام الخيمنى) ، هى دولة مرفوضة من حيث الشكل ، لأن الاسلام لا يعرفها منذ الصدر الأول ، رغم أن أول واجبات الامام أو الخليفة أو رئيس الدولة (فى الاسلام) هو حراسة الدين وسياسة الدنيا » . والحقيقة أن دولة رجال الدين ليست مرفوضة فى الاسلام من حيث

الشكل ، طالما أنها وجدت فى الصدر الأول كما يقول !! فحكم الخلفاء الأربعة كان حكم رجال دين متخصصين . وكذلك يمكن اعتبار حكم معاوية الذى كان من الصحابة . وكذلك كان حكم عمر بن عبد العزيز الذى كان متخصصا فى الدين . وربما يمكن أن يقال نفس الشيء عن بعض خلفاء الدولة العباسية الأولى ، الذين تولوا الحكم اصلا من خلال انتسابهم الى النبى . ومن ناحية أخرى ، فاذا كان المؤرخون يرون أن تكليف النبى لأبى بكر بامامة المصلين وهو مريض ، يعتبر بمثابة تكليف بالخلافة ، فان استمرار الخلفاء الأمويين ثم بعض العباسيين فى امامة المصلين والقاء خطبة الجمعية ؛ قد يعطيهم صفة رجال الدين — خصوصا ان التخصص الدينى أو الفقهى فى الاسلام ظهر متأخرا ، وكان فى كثير من العصور يعتبر من قبيل التربية الدينية العامة لجميع المسلمين . وعلى كل حال ، فالمهم فى رأى الأمين العام الاسلامى المذكور فى مقاله المشار إليه ، هو « عدم فصل الدين عن الدولة طبقا للمفهوم السائد فى البلاد الأوروبية تحت ستار العلمانية » ، وأن تكون « الدولة اسلامية » ، وأن يكون « القانون العام اسلاميا » ، لأن هذا « أهم وأبقى من المظهر الدينى (يقصد مظهر رجال الدين) » . والذى يهمنا نحن فى ذلك ، هو أنه يعترف بأن النظام الاسلامى الذى يرفض العلمانية ، لا يكون بالضرورة تحت حكم رجال الدين ، بل ويرى أنه لم يكن تحت حكم رجال الدين فى كل التاريخ الاسلامى بعد الخلفاء الأربعة !

أما الدكتور محمد عمارة ، بطريقته المكررة (انظر مثلا هلال أكتوبر ١٩٨٨) أن يقفز على التناقضات ، بحجة ما يسميه « الوسطية » ! فاذا كانت مبادى المنطق تقول ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فهو يكرر دائما باسم الوسطية المزعومة — أى الفسطائية — أنه يمكن جمع النقيضين أو الارتفاع عنها ! ولهذا يزعم أن الاسلام رفض الثنائية بين الدولة والدين !! كيف يرفض الثنائية ؟! ان معنى ذلك رفض الدولة ورفض الدين !! لا ، إنه يعنى بذلك رفض النظام العلمانى ، ورفض النظام الدينى معا !! فكيف يكون النظام اذن ؟! يقول ان « نظام الخلافة الاسلامى » (ولاحظ انه يصفه هنا بوصفه الدينى !) ، كان يجمع بين « سيادة الله » و« سلطان الأمة » ، لأن الخليفة كان « نائبا عن الأمة » وفى الوقت نفسه « حارسا للدين » !! وهذا يعنى أن نظام الخلافة الاسلامى كان فى عصور الظلام نظاما دينيا ديمقراطيا !! ليكن ! فكلمة الديمقراطية عنده فقدت معناها ! انما المهم أنه نظام دينى غير علمانى . فلا سبيل اذن للقفز على هذه الثنائية .

وعلى كل حال ، فالواضح ان الاسلام (وكذلك النظم الدينية السابقة على الاسلام فى المنطقة منذ العصور القديمة) ، لم يسمح ولن يسمح بأى مرحلة علمانية أو شبه علمانية .

ورغم ان التسامح الفكرى شبه العقلانى الذى ظهر فى بلادنا خصوصا بعد الحرب العالمية الأولى ، انخفضت درجته منذ عام ١٩٥٢ (قبل أن يتلاشى فى عهد السادات ثم مبارك) ، إلا اننا نجد مثلا ان الصحفى انيس منصور وامثاله من عديمى الضمائر ، يزعمون فى تقيؤاتهم الكثيرة ضد عبد الناصر (والتى تستهدف استثارة رد الفعل العكسى نحوه) ، أنه كان ملحدا ! وهذه اكذوبة واضحة ومكشوفة . فعبد الناصر لم يكن ملحدا ، كما انه من ناحية اخرى لم يكن علمانيا . وكل تقارير اجهزة المخابرات الغربية التى نشرت عنه ، تؤكد انه كان متدينا مؤمنا ايمانا لا يقبل الشك . وقد سجل عديد من قادة الاخوان المسلمين (آخرهم عبد المنعم عبد الرؤوف زميله فى الجيش فى مذكراته التى صدرت اخيرا) ، انه بدأ تشكيل تنظيمه تبع الاخوان المسلمين ، ثم اختلف معهم بعد ذلك . وفى عهده ، كان الطابع الاسلامى واضحا تماما فى النشاط الاعلامى والثقافى والشخصى وفى النظام الجامعى ، الخ . وكان يدعمه القانون والنظم الرقابية السرية او العلنية الصارمة ، على أساس التمييز الدقيق بين التدين الاسلامى وبين الانتماء الى تنظيمات

سرية اسلامية او مقاومة نظام الحكم . والخلاف هنا هو مثل أى خلاف بين اى قوى اسلامية متنازعة ـ مما شهده العالم الاسلامى منذ حروب عائشة وعلى وحروب على ومعاوية ، الخ . فالاسلام فى مصر ، ليس أساسا الجماعات او الحركات السرية ، ولكنه اساسا الازهر ودار الافتاء ورجال الدين والمساجد والزوايا ، الخ . وهو ايضا النصوص والتقاليد والعبادات والايمان الدينى ، الخ . وهذه كلها كانت تحظى بالرعاية والتدعيم فى ظل عبد الناصر ، ومن خلال الدولة ومؤسساتها وليس بالانفصال عنها . فكيف يمكن منطقا ان نصف المرحلة الناصرية بأنها لم تكن ملتزمة دينيا ، أو انها كانت علمانية ؟!

لكاتب هذه السطور شخصيا ، فقد صدرت الاوامر بمنع مجلة « الكاتب » من نشر مقال كبير لى عن الامام الغزالى بحجة انه يوجه النقد له (رغم انه لا يتناول اطلاقا مبادىء الدين) ـ وذلك بعد تجهيزه فى المطبعة فعلا ! وقد نشرته بعد ذلك فى مجلة « الآداب » البيروتية (عددى اكتوبر ونوفمبر ١٩٦٨) . وبعد أن فصلت تعسفا من العمل الصحفى ثم أودعت فى مستشفى المجانين على ذمة النيابة بدون تحقيق لمدة سبعة عشر عاما وثلاثة شهور ، أفهمونى أن من أهم أسباب ذلك اننى كتبت فى المجلات الثقافية عدة مقالات عقلانية عن الفكر الاسلامى بروح لا دينية .

لقد كان عمق الايمان الدينى والالتزام الاسلامى شرطا رئيسيا من الشروط السرية او العلنية للارتباط بالنظام الناصرى وفتح الابواب الخاصة فيه والحصول على ثقته ، بينما كان العكس بالعكس . وكانت نتيجة ذلك أن كل كوادر مؤسسات ومرافق الدولة (وخصوصا الاجهزة السرية) ، اصبحت فى ظل نظام عبد الناصر كوادر عميقة الايمان والتدين الاسلامى . وبعد موت عبد الناصر وتولى السادات الذى كان اكثر اسلامية منه ، وبعد انتهاء جو الازدواج الايديولوجى فى التعامل مع المعسكر الشيوعى وفى الصراع ضد الغرب وضد الدول العربية التقليدية ، كشفت هذه الظاهرة عن نفسها بوضوح ، ومن ثم زادت درجة التعصب الاسلامى فى المرحلتين التاليتين . ورغم ان المصادرة فى عهد عبد الناصر ، كانت تعنى اصلا مصادرة الكاتب قبل أن يكتب او على الاقل مصادرة الكتاب قبل أن ينشر ، إلا انه قد صودرت فعلا بعض الكتب التى حامت حولها شبهة المساس بالأديان . وأشهر هذه الكتب ، رواية نجيب محفوظ « اولاد حارتنا » (بناء على قرار من الأزهر ١٩٦٨) ، رغم انها رواية رمزية لا تشير الى الاديان باى شكل من الاشكال المباشرة ! وبالنسبة

ومن حيث النشاط العقائدى/الايديولوجى لعبد الناصر ، فان تركيزه على الاسلام قاطع تماما فى كل وثائقه العقائدية . ويقول الصحفى محمد هيكل (الاهرام ٨٨/١١/٢١) ان عبد الناصر قال لخروشوف بصراحة فى ابريل ١٩٥٨ : « ان محتوى فكرة القومية العربية هو محتوى اسلامى » . وفى محادثة اخرى مع خروشوف فى زيارته للقاهرة فى مايو ١٩٦٤ ، يذكر هيكل ايضا (الاهرام ٨٨/١٢/٢١) ان عبد الناصر قال له : « ان الاسلام هو الجوهر الحضارى للقومية العربية » . وقد أكدت تقارير للفاتيكان نشرها هيكل واشار اليها كذلك فهمى هويدى (انظر الاهرام فى ١٨ وفى ١٩ اكتوبر ١٩٨٨) ، ان حركة القومية العربية كانت تدفع معها فى العالم العربى حركة الاسلام . والسبب فى ذلك ، ليس فقط ان الاسلام يشكل محتواها الفعلى ، لكن ايضا ان حركة القومية العربية كحركة ضد اى نفوذ اجنبى كانت تعتمد على الجماهير العادية المتعصبة اسلاميا ، ومن ثم كانت تتخذ عمليا اتجاها اسلاميا . ولهذا يقول بعض الاسلاميين ، ان صعود الحركة الاسلامية منذ السبعينات ، جاء نتيجة ـ أو خطوة ضرورية تالية ـ للتحرر القومى المنفصل عن الغرب وعن الشرق .

صحيح ان بعض المسيحيين العرب فى القرن الماضى ثم ميشيل عفلق وغيره فى هذا القرن ، لعبوا دورا فى بدء حركة النشر والتخطيط الفكرة القومية العربية . لكن الحقيقة ان الدافع الأول لذلك ، كان دافع مواجهة حركة الجامعة الاسلامية التى ارتبطت بالخلافة العثمانية ثم بالجمعيات الاسلامية المتعصبة ، فضلا عن محاولة ركوب موجة القوميات المحلية الجديدة التى بدأت تتبلور منذ قيام دولة محمد على فى مصر ثم ازدهار بعض الدول المحلية الاخرى فى العالم العربى . ولهذا كانت اجهزة الاستعمار البريطانى فى مصر ، تستغل فكرة العروبة فى استيراد كثيرين من العرب غير المصريين لتشغيلهم فى المواقع الاستراتيجية فى البلاد (خصوصا فى مجال الصحافة) . والخلاصة ان محتوى القومية العربية هو بالفعل محتوى اسلامى ـ كما قال عبد الناصر وهيكل . ومن الصعب ـ خصوصا بعد انهيار لبنان ـ أن نتصور حركة قومية عربية ذات إتجاه علمانى . هذا هو الواقع الاسلامى . وكما قال الفلاسفة ، معرفة الواقع هى شرط القدرة على معالجة الواقع .

لقطات ثقافية

أ . م .

البوذية ليست دينا غيبيا

كتب صحفى اسلامى فى صحيفة « الأهرام » عن زيادة الانتاج والنشاط الانتاجى للعمال فى اليابان ، فتحدث عن « تأثير الدين » فى شعور اليابانى بواجبات العمل ، ودور « فلسفة زن البوذية » فى صياغة النمط السلوكى والعقلى اليابانى . ثم بنى على ذلك هجومه على من ينادون بفصل الدين الاسلامى عن العمل ، وبعدم تديين السياسة والاقتصاد ، الخ !

لكن الحقيقة أن البوذية ليست دينا بالمعنى المعروف فى بلادنا ـ ليس فقط بمعنى أنها لا تنتمى الى الأديان الثلاثة المسماة بالسماوية ، ولكن أيضا بمعنى انها ذات طابع دنيوى أو أخلاقى عملى لا تدخل فيه الغيبيات . فالبوذية مثل الكونفوشية ، لا تسمى دينا الا بالمعنى اليونانى القديم لكلمة دين (وباليونانية : ديون) ، وهو الالتزام الاخلاقى أو الواجب . فهى اذن انواع من المذاهب التنظيمية المعيشية او القواعد العملية العقلانية او شبه العقلانية ، رغم بعض القشور الطقوسية التقديسية التى اضيفت اليها مؤخرا (خصوصا فى العصور الوسطى) .

فكلمة بوذية مشتقة من كلمة « بودا » Bouddha بمعنى « الحكيم » (وأصلها بالعبرية والعربية القديمة « بوهدى » أى الهادى) . وهو لقب ارتبط بالحكيم الذى ظهر فى القرن الخامس قبل الميلاد وأسس البوذية المعروفة ضد البرهمانية فى الهند ، واسمه جوتاماساكيا . لكن بعض الدلائل تشير الى ان « الحكمة » البوذية كانت موجودة قبل هذا الحكيم جوتاما فى المستوطنات اليونانية القديمة المجهولة فى آسيا ، وأنها كانت تعبر أصلا عن نوع من الفلسفة العقلانية يشبه ما ظهر بعد ذلك عند اليونان القدماء باسم الرواقية والابيقورية (انظر مثلا مقدمات كتاب « كليلة ودمنة » عند ابن المقفع) . اما كونفوشيوس ، فقد ظهر فى الصين فى القرن السادس قبل الميلاد . وهو يعتبر « فيلسوفا » . وقد وضع الفيلسوف أو الحكيم كونفشيوس مذهبا عقلانيا او شبه عقلانى للسلوك الأخلاق وللتآلف الاجتماعى . وهذه المذاهب البوذية والكونفرشية وما شابهها ، كانت تسمى عند العرب باسم المجوسية (التى ارتبطت عندهم قبل الاسلام بالديانة الفارسية بشكل خاص) . وقد أطلق ابن خلدون فى مقدمته اسم المجوسية على هذه المذاهب المنتشرة فى معظم بلدان آسيا وشرق آسيا ، وقال انها اوسع انتشارا من الأديان المعروفة ، لكنه اعتبرها طبعا مذاهب لا دينية او إلحادية (مع ملاحظة ان الاسلام فى بدايته اعتبر مجوسية منطقة الخليج وفارس دينا ذميا كالنصرانية) .

والخلاصة ان الحديث عن دور البوذية أو الكونفوشية وفروعهما فى آسيا ، هو حديث يتعارض مع دعوات الاسلاميين الى تديين الحياة العامة والسياسة والاقتصاد ! ذلك ان هذه مذاهب شبه عقلانية ولا تقوم على أساس غيبى . فدورها فى زيادة الانتاج والنشاط الانتاجى للعمال يحسب ضد الأديان الغيبية ولا يحسب معها .

الغزالى عدو الفلسفة

حين نقول ان الامام الغزالى عدو لدود للفلسفة ، فهذا لا يعبر عن نقد أو تقييم له ، وانما يعبر عن الموقف الذى اختاره هو لنفسه . وان مجرد تأمل عنوان كتابه « تهافت الفلاسفة » ، دليل على ذلك . وفى خاتمة هذا الكتاب ، قال بضرورة « تكفير » الفلاسفة و « وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم » ! وهو يؤكد فيه مرارا وتكرارا ، أن سبب موقفه ضد الفلسفة هو ان الاعتقاد يجب ان يعتمد على تعاليم « الأنبياء » وعلى « المعجزات » وليس على « العقل » — حتى لو أدى العقل الى الايمان ! وهذا مفهوم طبعا من الغزالى ، لأنه صوفى ومن دعاة الصوفية . والصوفية تعنى اللا عقل ورفض العقلانية ، بحجة الاعتماد فى الايمان على القلب والالهام الغيبى والاكتشافات الوجدانية والكرامات ، الخ . ولهذا كله ، كان من الغريب جدا ان نقرأ فى صحيفة « الوفد » الأسبوعية حديثا لواحد من أساتذة الفلسفة الأوائل ، هو الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ، يرد على سؤال عن هجوم الغزالى على الفلسفة بانه « مفكر عقلانى » وأنه « أراد بكتابه فقط نقد الميثافيزيقا اليونانية » ! هذا رغم أن الغزالى يقسم الموضوعات الفلسفية التى يهاجمها فى كتابه الى « عشرين مسألة » ، تغطى كل الفلسفة وتشمل موضوعات « الميثافيزيقا » (التى كانت تعنى عند الاسلاميين الالهيات) وموضوعات « الطبيعيات » ، ومنها مشاكل المعرفة والنفس والروح والفلك والسببية أو العلية ، الخ . ثم هذا رغم انه لا يرد فقط على الفلاسفة والمتفلسفين العرب الناقلين عن الفلسفة اليونانية ، بل يرد أيضا على « المعتزلة » وأمثالهم من المتكلمين شبه العقلانيين ! وفضلا عن ذلك ، اهتم الغزالى فى كل كتبه الأخرى بالهجوم على العقلانية فى الفلسفة وفى علم الكلام ، لحساب المذهب الأشعرى الصوفى .

ثم الأغرب أن يكرر الدكتور أبو ريدة حكاية ان الغزالى « هو الذى وضع قاعدة الشك المنهجى قبل ديكارت » ! وهذه مغالطة يكررها كثيرا بعض الاسلاميين الذين يزعمون ان الغزالى فيلسوف وانه عقلانى ! فقد اكتشف المؤرخون فى أوراق ديكارت

اشارة الى فكرة الشك عند الغزالي . وبدلا من أن يفهموا أن ديكارت كفيلسوف عقلاني في القرن السابع عشر اهتم بالرد عليها ودحضها ، توهموا أنه اقتبسها ! لكن قاعدة الشك عند الغزالي قاعدة سفسطائية ذات اتجاه صوفي لا عقلي ، تقول : أنا أشك إذن فالعقل عاجز والوحي الالهي هو الطريق الوحيد الى اليقين . أما قاعدة الشك عند ديكارت ، فهي قاعدة عقلانية تقول عكس ذلك : أنا أشك إذن فالعقل قادر على التفكير ، والشك الفكري يجب أن يسبق اليقين العقلي .

ويسأل المحرر الدكتور أبو ريدة عن اضطهاد الفلسفة والفلاسفة في الاسلام ، فيقول في براءة غريبة : « لا أعرف ان احدا من الفلاسفة قد اضطهد » ، لم يسمع اطلاقا عن قتل أو سجن ومطاردة ابن المقفع والرازي وابن سينا وابن باجة وابن رشد ، الى آخر القائمة التي تحدثنا عنها من قبل ! ورغم المواقف الدينية الرسمية المستمرة حتى عهد الخديوي توفيق ضد العقل والعقلانية ، والتي باسمها أدين شيوخ المعتزلة وصدرت الفتاوى باعدامهم ، يقول أبو ريدة ان « هجوم علماء الدين على الفلسفة لم يكن في الحقيقة هجوما على استعمال العقل » ! وواضح للأسف أن سنوات عمله الطويلة في الكويت ، فضلا عن الاكتساح الاسلامي الذي ساد العالم العربي ، قد غيرت تقاليده الفلسفية التي عرفناها منذ أربعين عاما في جامعة القاهرة .

كيف يمكن احياء التراث بدون تراث ؟!

كتب الباحث الدكتور يوسف زيدان بقسم الفلسفة بآداب الاسكندرية ، مقالا في صحيفة « الأهرام » يفضح النظم المعادية للثقافة ــ حتى لو كانت ثقافة التراث الاسلامي القديم . والمقال عن القيود التي تمنع او تعرقل الوصول الى المخطوطات العربية القديمة في دار الكتب ومكتبة الأزهر وغيرهما من المكتبات العامة التي تحفظ المخطوطات .

يقول ان دار الكتب مثلا لا تسمح بالاطلاع على المخطوطات وتصويرها ، الا بناء على خطاب معتمد من جهة رسمية بختم النسر ، ولا تعترف بما يسمى « البحث الحر » ! بل ان الخطاب المعتمد يحتاج بعد ذلك الى عدة اعتمادات وموافقات اخرى ! ثم بعد ذلك يجب الانتظار عدة ايام بسبب نقص اجهزة قراءة الميكروفيلم التي لا يمكن التعامل مع المخطوطات بدونها . وهذا نفس الموقف تقريبا في مكتبة الأزهر ، من حيث الشروط والصعوبات . أما مكتبة المعهد الديني الأحمدي بطنطا ، فقد اشترطوا عليه أن يحضر لهم خطابا معتمدا من وزير الاوقاف شخصيا ! ويقول الدكتور زيدان انه استطاع ان يحصل بالمراسلة على صورة من المخطوط الذي يريده من مكتبة الاسكوريال باسبانيا ، قبل ان تصله موافقة وزير الاوقاف التي طلبتها مكتبة المعهد الاحمدي ! واما مكتبة بلدية الاسكندرية ، فلم يطلبوا منه اى طلب ، لسبب بسيط جدا ، هو انه صدر لهم قرار وزارى بمنع تصوير المخطوطات اطلاقا ومهما كانت جهة الاعتماد ! ولما سألهم لماذا ، قالوا له ان هذا للحفاظ على التراث ! ولم يستطع طبعا ان يقنعهم بان المحافظة على التراث تعني تحقيقه ودراسته ونشره وليس تخزينه !

ثم بعد ذلك ، يهاجمون المستشرقين الذين لولاهم لما عرفنا شيئا عن خفايا التراث الاسلامي والتاريخ الاسلامي !

هلولة اعلامية خادعة !

لاحظ بعض الكتاب اننا « نعيش في هلولة اعلامية مستمرة تعطي الوهم المريح بالازدهار » ! والحقيقة ان هذه الهلولة لا تقتصر فقط على موضوع جائزة نوبل التي اكتشفنا اهميتها للحضارتين الفرعونية والاسلامية بعد منحها لنجيب محفوظ ، ولكنها تنطبق ايضا على عديد من الموضوعات الأخرى في مختلف المجالات ، حيث تتوالى حلقات الهلولة الاعلامية المتسمرة في انتظام مصنوع وغير تلقائي ، لتوحي بأننا نحصل على شهادات الجهات العالمية

فى الثقافة وفى الديمقراطية وفى السياسة الخارجية بل وفى الاقتصاد ! أما والوقائع الموضوعية هى عكس ذلك تماما ، فان هذا يعنى ان المواقف الحالية للغرب التى تصنع حلقات الهلولة او التى تتجاوب مع الاثارات المحلية للهلولة ، ليست مواقف مبرأة من الغرض . فأجهزة الاعلام والثقافة والسياسة فى الغرب ، هى أجهزة محكومة رغم اطارها الليبرالى . وهى لا تتصرف عشوائيا او بدون هدف ، لكى تتصرف وفق مخططات علمية مدروسة وموحدة وطويلة المدى . صحيح ان الغرب لم يعد يتمتع بقدراته السابقة على القيام وحده بتغيير الحكومات واشعال الاضطرابات والحروب . لكن المهم انه لازال يحتفظ بقدراته الاعلامية والمعنوية العالمية ، ولازال يحتفظ بوحدة وتكامل مخططاته ، رغم تراجع قدراته العسكرية والاشعاعية . وفى هذا الاطار ، اصبح يعمل على ربط مصر وبلدان العالم العربى والعالم الثالث بمعسكره ، عن طريق منافقتها وايهامها بنجاح سياسة الاعتماد على الغرب والصداقة مع الغرب والحماس الدينى والقومى ضد الشيوعية ! فمثل هذه المواقف التى لم يبدأ الغرب فى اتخاذها الا بعد تدهور قوته منذ منتصف السبعينات ، انما تعنى تغطية الفشل وبداية الانهيار فى هذه البلدان من ناحية ، وتعنى تأجيل التمرد والمقاومة من ناحية أخرى . لكن واضح أن هذه ألاعيب مؤقتة ، فضلا عن ان العنصر الحاسم حتى فى مخططات الايهام والخداع هو التوازن الدولى الاكبر .

وعلى كل حال ، كان من المظاهر السابقة للهلولة الاعلامية فى مجال الثقافة ــ والتى اهتم بها الاعلام الغربى ايضا ــ موضوع افتتاح دار الاوبرا الجديدة . صحيح أن من الجميل أن يكون للبلاد دار أوبرا ، ومن الضرورى ان تتحقق فيها أوسع المشروعات الترفيهية . لكن الثقافة الحقيقية ليست موسيقى ومسرحيات ورقص باليه ! وأى منصف يتأمل مثلا حال دار الكتب بباب الخلق التى منعت الاستعارة الخارجية للكتب الافرنجية ، بل ومنعت ايضا الاستعارة الخارجية لأهم الكتب العربية بحجة نقلها الى دار هيئة الكتاب المخصصة للاطلاع الداخلى فقط ، وكيف رفضوا شراء نسختين جديدتين من دائرة المعارف البريطانية ودائرة المعارف الفرنسية للدار الجديدة ووزعوا على الدارين المجلدات الناقصة القديمة (المشتراه منذ نصف قرن !) ، يستطيع أن يدرك ان فخامة الأوبرا الجديدة وحفلات الموسيقى والرقص فيها ، انما تعبر عن استفزاز ثقافى لا عن اهتمام ثقافى !

وهذا التصور عن ثقافة التهليل والترفيه ، نجده ايضا فى بيان رئيس الوزراء الدكتور عاطف صدقى أمام مجلس الشعب (فى ٨٨/١١/٢٦) عن مجال الثقافة . يقول مثلا عن « انجازات » حكومته : « ضاعفت الحكومة الجهود لدعم انتشار الوعى الثقافى القومى » (ما معنى ذلك ؟!) ، و« تزويد المواطن بقدر مناسب من المعارف المختلفة » (كيف وأين ؟!) . اما التفاصيل التى قالها ، فهى كما يلى : « الاهتمام بالثقافة الاثرية اى الخاصة بالآثار » (وهو يقصد هنا عروض مصلحة الاثار وليس صدور اعمال ثقافية او تبسيطية عن الاثار ! وهذه العروض تتعلق اساسا بالسياحة !) ، و« تجديد عدد كبير من المتاحف والمعاهد الفنية ومسارح الفنون الشعبية والاستعراضية وقاعات الفن التشكيلى » ، و« الاهتمام بمجال السينما والمهرجانات السينمائية » ، و« بمجال ثقافة الطفل » ! وواضح ان هذه مشروعات ترفيه او تربية ذهنية للطفل ، وليست ثقافة بالمعنى الدقيق وهو المعنى الفكرى العقلانى . ثم يتحدث رئيس الوزراء عن مشروعات العام الجديد ، فيقول : « انشاء قصر للدراما (أى للتمثيليات) بالجيزة ، وقصر للسينما بجاردن سيتى ، وقصر للموسيقى بكوبرى القبة ، وقصر للحرفيين (؟!) ، واحلال وتجديد احدى عشرة دارا للعرض المسرحى ، فضلا عن تجديد مراكز الفنون التشكيلية وترميم الاثار وتطوير المتاحف الاثرية » ! واخيرا يشير الى « دار الكتب » ، قائلا انه سيستكمل « المبنى » ! أى مبنى يا دكتور ؟! المهم الكتب وليس المبنى القديم فى باب الخلق أو الجديد فى رملة بولاق !

اصدر اوامرك بشراء نسخ جديدة من دوائر المعارف البريطانية والفرنسية والاسلامية ، ونسخ جديدة من الكتب الفكرية الهامة العربية والافرنجية ، واصدر اوامرك باعادة النظام الذى كان متبعا حتى الستينات او السبعينات للاعارة الخارجية للكتب الافرنجية وللكتب العربية الهامة التى استأثرت بها الدار الجديدة ! واصدر اوامرك بتسهيل وتشجيع التعامل مع المخطوطات القديمة المطلوب نشرها ! فهذا اسهل وارخص كثيرا جدا ، وهو انفع واجدى للثقافة الحقيقية .

الاصول والتحديث

فى كتابات أحمد بهاء الدين عن الريان والاسلام فى شركات توظيف الاموال ، هاجم تقليد اطلاق اللحى ، وقال ان هؤلاء الذين اعاد واطبع البخارى لم يقرأوه : « وليتهم استفادوا سطرا واحدا منه » ! لماذا ؟! لان اطلاق اللحى فى رأيه ليس تقليدا اسلاميا ، ولكنه مجرد تقليد قديم شائع ، حيث كان النبى والخلفاء يطلقون لحاهم واعداؤهم ايضا يطلقون لحاهم ; « كانت اللحية للجميع » ، فى عصر الاسلام ثم فى الحروب الصليبية ، بل « ومن الصين الى اوروبا حتى القرن التاسع عشر » !

وهذا غير صحيح فى جملته وفى تفاصيله ، فأولا ، العرب القدماء واليهود فى عهد النبى كانوا يحلقون اللحى ويطلقون الشوارب . ولهذا اصدر النبى أوامره فى احاديث مكررة باجراء العكس ، واوضحها الحديث القائل : « خالفوا المشركين : وفروا اللحى (اى اطلقوها) واحفوا الشوارب (اى قصوها) » ! (انظر البخارى الجزء الرابع ص ٣٩ ، وكذلك باب قص الشوارب وباب اعفاء اللحى) . وهذا التقليد الاسلامى الاصولى ، هو السبب فى اطلاق العامة صفة « السنى » على من كان يطلق بعض لحيته قبل انتشار هذا التقليد . ولهذا ، فهو يمثل فى مصر مخالفة « سنية » لما هو سائد . وثانيا ، بعض الشعوب القديمة فى المنطقة كانوا يحلقون اللحى تقليديا ، وخصوصا الشعب المصرى الذى كان ملوكه فى العصور القديمة يستعملون اللحى المستعارة . وتقليد حلق اللحى كان تقليدا منتشرا عند اليونانيين والرومان كما تدل معظم التماثيل الباقية عنهم . وفى العصور الوسطى كان معظم البابوات والكرادلة يحلقون لحاهم ، وكذلك ملوك فرنسا (ومنهم بعض قادة الحملات الصليبية) . ومنذ القرن الثامن عشر ، أصبح حلق اللحية من تقاليد العصر الحديث . وحتى فى ألمانيا التى ظهرت منها لحية كارل ماركس ، كان بقية المفكرين منذ القرن السابع عشر يحلقون اللحى كما هو واضح فى صورهم . والخلاصة ، ان اطلاق اللحى لم يكن مجرد تقليد قديم شائع حتى القرن التاسع عشر كما يتصور بهاء الدين . وثالثا ، هذه الطريقة فى القول بأن الاسلاميين من أمثال الريان والشبان المتطرفين لا يفهمون الاسلام ، هى طريقة فاشلة ومنافية للوقائع التاريخية . وقد سبق ان كتب بهاء الدين منذ سنوات أكثر من مرة ضد مفتى مصر السابق (الذى ما بعد ذلك !) ، تعليقا على كتابته عن بعض احكام شهر رمضان التى تضمنت احكاما غريبة وبدائية . وكان تعليقه هو أن هذا المفتى لا يفهم الاسلام ويجب ان يستقيل او بديهى ان من غير المعقول ان صحفيا مهما كانت شهرته ، يفهم الاسلام اكثر من المفتى وامثاله من الشيوخ المتخصصين . وحقيقة الأمر ، هى أن بهاء الدين من أنصار تحديث وتجميل الاسلام واعادة صياغته بما يلائم العصر الحديث . ليكن ! فهذا رأيه ورأى آخرين . لكن المسألة انه ليس من المجدى ان يقيم رأيه هذا على انكار الاصول الأولى للاسلام ، والادعاء بعدم وجودها وان القائلين بها لا يفهمون الاسلام ! فمثل هذا الادعاء هو مكابرة تثير ضحك الاسلاميين الذين يسمون بالأصوليين أو السلفيين ، لأنهم يستطيعون تكذيبه بسهولة بمجرد الاطلاع على القرآن (بتفسيراته الأصولية التاريخية) وعلى وثائق السيرة والأحاديث النبوية الموثقة ! وهذا فضلا عن انه ادعاء يتنافى مع الحقائق التاريخية ومع الامانة الفكرية ، اى مع التقاليد العقلانية ايضا .

يصدق أطفال الوطن

أحمد أبو مطر

(١)

فى البدء كانت الكلمة
تكذب التوراة
فى البدء كان الحجر
يصدق أطفال الوطن

راهنوا كثيرا على الزمن ، حيث التدجين ممكن ، وحيث يمكن اعتبار الاحتلال أمرا واقعا . وطرحوا العديد من النظريات والمقولات . نظرية جيل المنافي ، تقابلها نظرية يهودي أرض الميعاد . مقولة التربية والعيش خارج الوطن تقابلها مقولة الولادة فى داخل الوطن المدعو أرض ميعادهم .. ورغم عبقرية فلاسفة الحركة الصهيونية ، فإن جيل الاحتلال ، الجيل الفلسطيني الذي ولد فى ظل الاحتلال ، يفاجئهم ، ويضيع كل الوقت والتعب الذي بذلوه فى صياغة نظرياتهم الفاشية ، وتبرير مقولاتهم العنصرية ، فها هو هذا الجيل يرفض الأمر الواقع ، فيثور رغم كل الصعوبات ، معلنا ثورة شعبية تعم كل المدن والقرى والحزب والحارات ، مستعملا أسلحة بدائية هي المتوفرة لديه ، بها يمرّغ كبرياء العدو فى التراب ، فإذا حجارته تصبح سلاحا استراتيجيا ، يحقق به ما عجز عنه كل المخزون العربي الرسمي من الأسلحة المتنوعة التى باسمها عُطلت مشاريع التنمية ، وباسمها وبسببها عمّ الفقر الوطن .. كل الوطن المسمى والموصوف بـ (العربي) .

(٢)

فى البد كانت الحجارة ،

تصولون ، تجولون

فى انتظاركم المرارة .

فى البدء سقط شمشون

فى النهاية عاشت دليلة .

لم يتصور فلاسفة الصهيونية ما يجرى ، ولم يدر فى مخيلاتهم أن سنى القمع يمكن أن تخلق قمعا مضاداً . كانوا يظنون أن الطفولة تتعايش مع أى واقع ، وكأن الواقع مجرد بالونات يلهون بها أو طائرات ورق يطيرونها فى الهواء ، وخلف خيوطها تركض أحلامهم السندبادية . نسوا أن من ألعاب الطفولة فى بلادنا لعبة النفيفة التى يتبارى بها الأطفال لإصابة الهدف ... ونسوا كيف أن أطفال بلادنا يبحثون ساعات وسط بيارات البرتقال وأشجار الكينا والأثل عن جذع على شكل (٧) ، ينفع لأن يكون قاعدة للنفيفة . هذا الشكل (٧) قرأه الصهاينة العدد سبعة ، ودلالته التوراتية عندهم يوم راحة الرب من جميع عمله الذى عمل ، وفى بلادنا راحتهم الدنيوية يوم أن أكملوا احتلال كامل أرض الميعاد كما يدعون (١٩٦٧) ... ولكنهم نسوا أن ذاكرة الطفولة عندنا ، تختزن معانى لم تستوعبها ذاكرة ربهم فى يومها الأول ويومها السابع ، وأن الشكل (٧) بالإضافة إلى أنه العدد سبعة ، فهو علامة النصر .. النصر .. النصر .

(٣)

فى البدء كان الحجر

اعتمرناه

جعلنا منه ماءً

امتشقناه

جعلنا منه هواءً

عن النصر لا مفر

طفولة عاشت الحجر ، وعرفت كم هو سلاح ماض وفعال . تعايشت معه ، وسهرت على صيانته ، فأحسنت استعماله ، فإذا هى متخصصة فيه تخصص الجندى المحترف . عندما احتل الصهاينة قطاع غزة عام ١٩٥٦ ، وضع الأطفال والشباب الفلسطينيون سلاح الحجارة قيد الاستعمال للمرة الأولى ، ولا يمكن نسيان كيف كانت دورية الجندى الاسرائيلى (حاييم) المسلحة بالعوزى تركض هاربة نحو مدخل المخيم ، وكتيبة أطفال الحجارة تلاحقها بكل العيارات ، وحاييم يصرخ مهددا بإطلاق الرصاص ، فلا تتركه كتيبة الحجارة ، ولا تكف راجماتها عن العمل إلا بعد طرده خارج المخيم .

(٤)

أطفال . أطفال . أطفال

لم يعرفوا من الطفولة سوى قسوتها التى تعادل صلابة حجارتها . يحلمون ككل الأطفال بالألعاب والهدايا ، بإحياء أعياد الميلاد وشتى المناسبات ، ولكنهم يصحون وينامون على ممارسات عدو ، الحجر أخف منها وألين . فكان لابد من استبدال الأحلام بالحجارة ، والهدايا بالصوان ، أى يلقموا العدو صخرة ، أى يفحمونه بجواب مسكت قاطع ، فحواه لا أحلام الطفولة تنسينا حلم الوطن والاستقلال ، ولا القمع يرهبنا للقبول بواقع لا نرضاه .. لذلك كانت الحجارة . الحجارة . الحجارة .

(٥)

أطفال . أطفال . أطفال

لا نحن كنا نصدق أو نتخيل . ولا العدو كان يصدق أو يتخيل أن هذا الجيش ـ جيشه الفاشى يمكن أن تركبه وتهز معنوياته طفولة سلاحها الحجارة . نحن والعدو نسينا لفترة أن الوطن لا يمكن أن يُنسى ، وأن حلم التحرير والعودة من الأحلام الدائمة الصيرورة ، فى المنام واليقظة ، وهى أحلام لا تحتاج إلى فرويد وتلامذته لتفسيرها وحل طلاسمها ، فتفسيرها واحد أحد : لابد من التحرير . لابد من الاستقلال . فالوطن ولا الجنة . الوطن ولا الجنة .

(٦)

فعلنا معكم المستحيل

جربنا معكم المستحيل

قدمنا لكم المستحيل

قلنا لكم هواء .. أشبعتموه غازات

قلنا لكم وطنا .. زرعتموه مستوطنات

قلنا لكم سلما .. أوسعتموه غارات

فكان الرد : طفولة وحجارة . أطفال وحجارة . ألم تقل توارتكم فى مزمورها الأول : « طوبى للرجل الذى لم يسلك فى مشورة الأشرار وفى طريق الخطأة لم يقف وفى مجلس المستهزئين لم يجلس » .. أما أنتم فماذا فعلتم بنا وبأنفسكم ؟ سلكتم مشورة الأشرار منكم ، فأصبحتم الشر بعينه . الشر أنتم ، وأنتم الشر . وفى طريق الخطاة سرتم ، فأنتم الخطاة ، وأنتم المستهزئين بأنفسكم وبغيركم .. فعليكم ستحل نبوءة ثوارتكم : « الاشرار .. كالعصافة التى تذريها الريح » .

فى البدء كانت الكلمة

تكذب التوراة

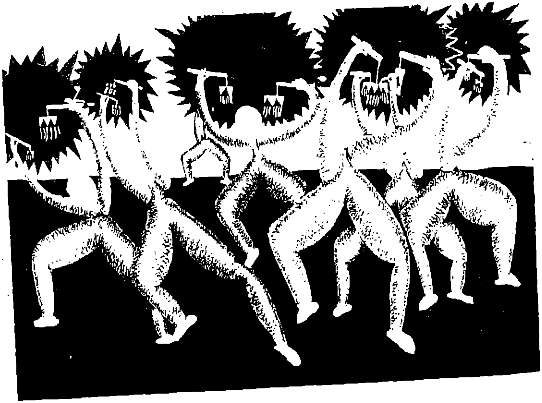
فى البدء كان الحجر

يصدق أطفال الوطن

« دمشق »

---

* كاتب فلسطينى ، صدر له :
- عرار الشاعر اللامنتمى (دراسة نقدية)
- تنويعات غير قانونية (قصص قصيرة)
- الرواية فى الأدب الفلسطينى
- بيروت ٨٢ - وعى الذات ، العديد من الدراسات والبحوث .





رقم الإيداع : ٦١٧١ / ١٩٨٣

مطبعة

٣٩٠٤٠٩٦

تصميم الغلاف /